



بَشَارَاتُ الْإِشَارَاتِ

فِي تَرْجُحِ الْإِشَارَاتِ وَالتَّنْبِيهَاتِ

لِلشَّيْخِ الرَّئِيسِ إِبْرَاهِيمَ عَلِيِّ حُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَبِينَا

الجزء الثاني والثالث

فِي الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ

تأليف

شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي

تحقيق

علي أوجي



سرشناسه	حسینی سمرقندی، محمد بن اشرف، ۶۰۰ ق.
عنوان قراردادی	الاشارات و التنبيهات. شرح.
عنوان و نام پدیدآور :	بشارات الاشارات (فی شرح الاشارات و التنبيهات) للشيخ الرئيس ابی علی حسین بن عبدالله بن سینا / شمس الدین محمد بن اشرف الحسینی السمرقندی؛ تحقیق علی اوجبی.
مشخصات نشر	تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	ج. ۲.
فروست	میراث مکتوب: ۳۵۵. علوم و معارف اسلامی: ۷۵.
شابک	دوره: 978-600-203-212-6 ج. ۱: 978-600-203-213-3 ج. ۲: 978-600-203-214-0
وضعیت فهرست نویسی:	فیفا
یادداشت	عربی.
یادداشت	کتاب حاضر مقدمه‌ی فارسی دارد.
یادداشت	کتاب حاضر شرحی بر کتاب «الاشارات و التنبيهات» تألیف ابن سینا است.
یادداشت	کتابنامه.
مندرجات	ج. ۱. فی المنطق -- ج. ۲. فی الطبيعيات و الالهيات
موضوع	ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق. الاشارات و التنبيهات - نقد و تفسیر
موضوع	فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Islamic philosophy-Early works to 20th century
موضوع	منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Logic, Ancient-Early works to 20th century
موضوع	مابعدالطبیعه - متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Metaphysics-Early works to 20th century
شناسه افزوده	اوجبی، علی، ۱۳۴۳ -
شناسه افزوده	ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق. الاشارات و التنبيهات. شرح.
شناسه افزوده	مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب
رده بندی کنگره	BBR ۴۱۵
رده بندی دیویی	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی :	۷۴۳۱۸۴۵
وضعیت رکورد	فیفا

بِشَارَاتُ الْإِشَارَاتِ

فِي شَرْحِ الْإِشَارَاتِ وَالتَّنْبِيهَاتِ

لِلشَّيْخِ الرَّئِيسِ أَبِي عَلِيٍّ حُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَبِينَا

الجزء الثاني والثالث

فِي الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ

تأليف

شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي

تحقيق

علي أوجي

فهرست مطالب

الجزء الثاني - في الطبيعيات.....	١
النَّط الأَوَّل - في تجوهر الأجسام.....	٥
المسألة الأولى في أَنَّ الأجسام غير مركَّبة من أجزاء لا تتجزَّئ>.....	٥
وهم وإشارة [إلى بطلان القول بتركيب الجسم من أجزاء لا تتجزَّئ].....	٥
وهم وإشارة [إلى بطلان القول بتركيب الجسم من أجزاء غير متناهية].....	٩
تنبيه [في أَنَّ الجسم ليس لامتداده مفاصل بالفعل، بل قابل للفصل].....	١١
تذنيب [في أَنَّ الجسم قابلٌ للانقسام إلى غير النهاية].....	١٣
تنبيه [في أَنَّ الحركة و الزمان قابل للانقسام إلى غير النهاية و أَنهما لا يتألفان مَّا لا ينقسم].....	١٣
المسألة الثانية في إثبات الهيولي>.....	١٤
إشارة [إلى أَنَّ الجسمية حائلة في المحلّ و أَنَّ الجسم مركَّب من ذلك الحالّ و المحلّ الذي يُسمّى هيولي].....	١٤
وهم و تنبيه [في أَنَّ الأجسام مطلقاً مركَّبة من الحالّ و المحلّ].....	١٦
وهم و تنبيه [في أَنَّ الجسم واحدٌ بالاتّصال غير قابلٍ للفكّ و الذي قابلٌ له غير واحدٍ بالاتّصال].....	١٨
تنبيه [في النوع الذي ليس له إلّا شخص واحد].....	٢٠

- ٢٠ تذنيبٌ [في جواز التخلخل والتكاثف].
- ٢١ <المسألة الثالثة في أن الصورة لا تنفك عن الهيولى> .
- ٢١ إشارة [إلى تناهي الأبعاد].
- ٢٦ إشارة [إلى أن الصورة لا تنفك عن الهيولى].
- ٢٧ وهمٌ وإشارة [إلى إيراد شكٍّ على ما أبطل به القسم الأول].
- ٢٧ [من أقسام لزوم الشكل للصورة].
- ٣١ <المسألة الرابعة في أن الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمانية> .
- ٣١ تنبيهٌ [في أن الهيولى ليس له في ذاته وضعٌ].
- ٣٢ تنبيهٌ [في أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة].
- ٣٤ تذنيبٌ [في استكمال البرهان على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة].
- ٣٥ <المسألة الخامسة في إثبات الصور النوعية> .
- ٣٥ تنبيهٌ [في امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة النوعية].
- ٣٦ إشارة [إلى أن الهيولى لا تكون كافية في لزوم الشكل والمقدار للجسم].
- ٣٨ <المسألة السادسة في كيفية تعلّق الهيولى بالصورة> .
- ٣٨ وهمٌ و تنبيهٌ [في أن الصورة شريكةٌ لعلّة قوام الهيولى].
- ٤١ إشارة [إلى أن الصورة لا تكون علّة مطلقّة أو آلة للهيولى].
- ٤٢ إشارة [إلى أن الصور الجرميّة وما يصحبها ليست سبباً لقوام الهيولى].
- ٤٥ وهمٌ و تنبيهٌ [في ردّ الإشكال على كون الصورة شريكةً لعلّة الهيولى].
- ٤٦ إشارة [إلى كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة].
- ٤٧ إشارة [إلى بطلان أن يكون سبب تلازم الصورة والهيولى أمراً خارجياً].
- ٤٩ إشارة [إلى تقدّم الصورة على الهيولى].
- ٥١ وهمٌ و تنبيهٌ [في أن الهيولى والصورة متلازمتان في الرفع من جهة الزمان].
- ٥٢ تذنيبٌ [في أن الفلكيّات كالعنصريّات في تقدّم الصورة على الهيولى].
- <المسألة السابعة تنبيهٌ على المقادير الثلاثة والنقطة وعلى أن الجسم لا يتركّب من
السطح ولا السطح من الخطّ ولا الخطّ من النقطة> .
- ٥٢

٥٣	تنبيه [في ماهية النقطة والسطح والجسم]
٥٨	<المسألة الثامنة في نفي الخلأ>
٥٨	تنبيه [في امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية]
٥٩	إشارة [إلى امتناع الخلأ]
٦٠	تنبيه [في إبطال المذهب الثاني في معنى الخلأ]
٦١	إشارة [إلى إثبات الجهة]
٦١	إشارة [إلى أن الجهات ذوات أوضاع]
٦٢	إشارة [إلى ماهية الجهة]
٦٤	وهم و تنبيه [في جواب سؤال يورد على كبرى البرهان على إثبات الجهة]
٦٧	النمط الثاني في الجهات و أجسامها الأولى و الثانية
٦٧	<القسم الأول في أجسامها الأولى>
٦٧	<المسألة الأولى في أن محدّد الجهات يجب أن يكون كُرِّيًّا>
٦٨	إشارة [إلى إثبات جسم محدّد للجهات محيط بالأجسام و أن الجهات ست]
٦٩	إشارة [إلى أن المحدّد للجهات واحد محيط]
	إشارة [إلى أن كلّ جسم يصحّ أن يفارق موضعه الطبيعيّ يكون محدّد موضعه الطبيعيّ غيره و أن ذلك الغير متقدّم في ترتيب الوجود على ذلك الجسم]
٧٣	تذنيب [في سائر أحوال محدّد الجهات]
٧٤	
٧٧	<المسألة الثانية في الجسم البسيط و ما يتبعه>
٧٧	إشارة [إلى الجسم البسيط و أحواله]
	إشارة [إلى أن في الجسم طبيعة تقتضي موضعاً و شكلاً و أن الوضع بالطبع مختلف و الشكل متشابه]
٧٩	
٨٢	<المسألة الثالثة في الميل الطبيعيّ و القسريّ للأجسام>
٨٢	تنبيه [في إثبات الميل و بيان أحواله]
٨٤	إشارة [إلى أن الجسم القابل للحركة القسريّة لا يخلو عن مبدأ]
٨٦	تذكير [في نفي الزمان الذي لا ينقسم]

- ٨٦ وهم و تنبيه [في ردّ الشكّ على اقتضاء الجسم الموضع]
- ٨٩ <المسألة الرابعة في أنّ الجسم المحدّد للجهات فيه ميلٌ مستديرٌ>
- ٨٩ إشارة [إلى وجود ميل طبيعيّ في الجسم]
- ٩٠ إشارة [إلى ميل مستدير في الجسم المحدّد للجهات]
- ٩١ تنبيه [في كيفية تبدّل الوضع على المحدّد]
- تنبيه [في لزوم أن يكون في داخل المحدّد جسمٌ ساكنٌ تتبدّل نسبة المحدّد عنده]
- ٩١ <المسألة الخامسة في امتناع الكون و الفساد على الأفلاك>
- ٩٢ إشارة [إلى أنّ كلّ ما يجوز عليه الكون و الفساد ففيه مبدأٌ ميلٌ مستقيم]
- ٩٢ وهم و تنبيه [في الشكّ في وجوب الانتقال على الكائن الفاسد بإمكان التكوّن من دونه و الجواب عنه]
- ٩٣ إشارة [إلى استحالة اجتماع الكون و الفساد في المحدّد]
- ٩٤ <القسم الثاني من هذا النمط في الأجسام العنصريّة و فيه مسائل>
- ٩٦ <الأولى حفي عدد الأسطُقسّات>
- ٩٦ تنبيه [في قوَى الأجسام العنصريّة]
- ٩٦ تنبيه [في العناصر الأربعة]
- ١٠٠ تنبيه [في إبطال احتمال عدم ميل جزئيات العناصر إلى أمكنة الكلّيات بالطبع]
- ١٠٢ <المسألة الثانية في استحالة بعض العناصر إلى بعض>
- ١٠٣ تنبيه [في إثبات الكون و الفساد في العناصر]
- ١٠٣ <المسألة الثالثة في أنّ هذه الأربعة أركان الكائنات العنصريّة و أصولها>
- ١٠٥ إشارة و تنبيه [في البحث عن العناصر من حيث هي أصول الكون و الفساد، و أركان العالم]
- ١٠٥ تنبيه [في كيفية تولّد المركّبات من العناصر الأربعة]
- ١٠٧ وهم و تنبيه [في إبطال مذهب القائلين بالورود المنكرين للاستحالة]
- ١١٠ وهم و تنبيه [في إبطال مذهب القائلين بالكُمون و البروز]
- ١١٢

نکته [في أنَّ النار الصرفة شقافة غير مرتبّة]	١١٤
تنبيه [في حكمة الصانع في خلق الأصول و الأمزجة]	١١٦
النَّهْط الثالث في النفس الأرضيّة و السماويّة	١١٧
<المسألة الأولى في أنَّ النفس غير البدن و أجزائه >	١١٧
تنبيه [في أنَّ الإنسان لا يغفل عن نفسه في شيء من الأحوال]	١١٧
تنبيه [في أنَّ الإنسان لا يدرك نفسه إلّا بنفسه]	١١٩
تنبيه [في أنَّ النفس الإنسانيّة ليست بمحسوسة]	١٢٠
وهم و تنبيه [في أنَّ إثبات الذات لا يكون بمعلولاته التي هي أفعالها و آثارها]	١٢١
<المسألة الثانية في أنَّ النفس غير الجسم و المزاج >	١٢٢
إشارة [إلى أنَّ نفس الإنسان غير الجسميّة و المزاج]	١٢٢
<المسألة الثالثة في تأثير النفس في البدن و تأثرها عنه >	١٢٥
إشارة [إلى وحدة الجوهر الذي يصدر عنه الحركة و الإدراك]	١٢٥
<المسألة الرابعة في الإدراك و أنواعه >	١٢٧
إشارة [إلى ماهيّة الإدراك و الحقيقة المتمثّلة فيها]	١٢٧
تنبيه [في أنواع الإدراك و مراتبها]	١٢٩
<المسألة الخامسة في الحواس الباطنة >	١٣١
إشارة [إلى القوى المدركة و أحوالها و آلاتها]	١٣١
[إثبات الحس المشترك]	١٣٢
[إثبات الخيال]	١٣٣
[إثبات الحس المشترك و الخيال]	١٣٣
[إثبات الوهم]	١٣٤
[إثبات الحافظة]	١٣٥
<المسألة السادسة في قُوى النفس الإنسانيّة >	١٣٧
إشارة [إلى قُوى النفس الإنسانيّة]	١٣٧
إشارة [إلى قُوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال]	١٣٩

- ١٤١ تنبيه [في الفرق بين الفكرة و الحدس].
- ١٤٣ إشارة [إلى إمكان وجود القوة القدسيّة].
- ١٤٤ <المسألة السابعة في العقل الفعّال و كيفيّة قبول النفس عنه الصور المعقولة > .
- ١٤٤ إشارة [إلى العقل الفعّال و اتّحاد العاقل و المعقول].
- ١٤٨ إشارة [إلى العلّة الموجدة لمملكة اتّصال النفس بالعقل الفعّال].
- إشارة [إلى كيفيّة حصول الاستعداد التامّ للنفس نحو قبول الصور العقليّة من العقل
 ١٤٩ الفعّال]
- <المسألة الثامنة > في أنّ كلّ جوهرٍ عاقلٍ سواء كان نفساً ناطقاً أو غيرها ليست بجسمٍ
 ١٥٠ و لا جسمانيّ > .
- ١٥٠ إشارة [إلى أنّ النفس الناطقة ليس بجسمٍ و لا جسمانيّ].
- وهمّ و تنبيه [في ردّ توهم قبول الصورة العقليّة القسمّة الوهميّة]. ١٥٢
- وهمّ و تنبيه [في ردّ توهم انقسام الصورة العقليّة إلى جزئيات لها]. ١٥٦
- <المسألة التاسعة في أنّ كلّ عاقلٍ معقولٌ و كلّ معقولٍ عاقلٌ > . ١٥٧
- ١٥٧ إشارة [إلى اتّحاد العاقل و المعقول].
- وهمّ و تنبيه [في ردّ توهم كون الصورة المادّيّة عاقلة إذا جرّدت]. ١٦٠
- وهمّ و تنبيه [في ردّ توهم أنّ للمقارنة شرطاً لا يوجد إلّا عند القيام بالغير أو مانعٌ
 يوجد عند القيام بالذات]. ١٦١
- ١٦٤ تنبيه [في ما بيّنه في الفصول السابقة].
- ١٦٦ تكملة النمط > بذكر الحركات عن النفس < .
- ١٦٦ تنبيه [في القوى النفسانيّة المحرّكة].
- <المسألة الأولى في العنصريّة > . ١٦٦
- ١٦٦ إشارة [إلى حركات النفس النباتيّة و مبادئها].
- ١٦٩ إشارة [إلى حركات النفس الحيوانيّة و مبادئها].
- ١٧٠ المسألة الثانية في القوة المحرّكة للأجسام الفلكيّة.
- ١٧٠ إشارة [إلى أنّ حركات الأفلاك إراديّة].

مقدمة [لإثبات النفوس الفلكية]	١٧٢
إشارة [إلى أن نفس الفلك ذات إرادة عقلية]	١٧٣
تنبيه [في أن النفس الفلكية تدرك الجزئيات كما تدرك الكلّيات]	١٧٤
موعد و تنبيه [في أن الفلك لا يريد الوضع لذاته]	١٧٧
الجزء الثالث - في الإلهيات	١٨١
النَّمَط الرابع في الوجود و علله	١٨٣
<المسألة الأولى في الردّ على مَنْ زعم انحصار الموجود في المحسوس و في ما له وضع>	١٨٣
تنبيه [في فساد القول بانحصار الموجود في المحسوس و أنّ في كلّ محسوس شيئاً ليس بمحسوس و لا موهوم و أنّ كلّ ما ليس له موضع أو وضع فليس بموجود]	١٨٣
النَّمَط الخامس في الصنع و الإبداع	٢١٦
[المسئلة] <الأولى في أنّ علّة حاجة الأثر إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث>	٢١٦
تنبيه [في معنى الوجود بعد العدم و معنى المفعول]	٢١٨
تكملة و إشارة	٢٢٢
<المسئلة الثانية في أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بزمانٍ و مادّةٍ>	٢٢٥
تنبيه [في أنّ كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بموجودٍ غيرُ قارّ الذات]	٢٢٥
إشارة [إلى ماهيّة الزمان]	٢٢٦
إشارة [إلى أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بموضوعٍ أو مادّةٍ]	٢٢٧
تنبيه [في الحدوث الذاتي للممكنات]	٢٢٩
<المسئلة الثالثة في أحوال العلّة مع المعلول>	٢٣٢
تنبيه [في أنّ المعلول لا يتخلف عن علّته التامة]	٢٣٢
تنبيه [في تفسير معنى الإبداع]	٢٣٤
تنبيه و إشارة [إلى أنّ الممكن لا ترجيح لأحد طرفيه على الآخر إلّا بسبب]	٢٣٥

- ٢٣٧ تنبيهٌ [في أَنَّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إِلَّا الواحد بالعدد]
- ٢٣٩ <المسئله الرابعة في مذاهب الناس في واجب الوجود>
- ٢٥١ التَّعَطُّ السادس في الغايات و مبادئها و في الترتيب
- ٢٥١ <المسئله الأولى في أَنَّ كُلَّ فاعِلٍ بالقصد و الإرادة هو مستكملٌ بفعله>
- ٢٥٢ تنبيهٌ [في تعريف معنى الغنيّ]
- ٢٥٣ تنبيهٌ [في أَنَّ تعليلَ أفعالِ الله بالحُسن يقتضي إسنادَ النقصِ إليه]
- ٢٥٣ تنبيهٌ [في نفي الغاية عن فعل العلل العاليه]
- ٢٥٤ تذنيبٌ [في معنى الملك الحقيقي]
- ٢٥٥ تنبيهٌ [في تعريف الجود]
- ٢٥٦ إشارةٌ [إلى أَنَّ المَلِكَ الحقَّ لا غرضَ له في أفعاله مطلقاً]
- ٢٥٧ تنبيهٌ [في أَنَّ الباري و العقول الكاملة لا يباشر التحريك في الإبداع]
- ٢٥٧ وهمٌ و تنبيهٌ [في أَنَّهُ لا مدخل لحُسنِ الفعل في أن يختاره الفاعلُ]
- ٢٥٨ إشارةٌ [إلى كيفيّة صدور الموجودات الكائنة الفاسدة عن الباري]
- <المسئله الثانية في إثبات العقول و أثبتها في هذا النمط بأربعة طرق؛ و هذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريق الأول>
- ٢٥٩ تنبيهٌ [في أَنَّ محرّك السماء قوّة نفسانيّةٌ غيرٌ عقليّة]
- ٢٦١ إشارةٌ و تنبيهٌ [في غاية الحركة السماويّة]
- ٢٦٥ تنبيهٌ [في كثرة العقول المفارقة]
- وهمٌ و تنبيهٌ [في إبطال مذهب القائلين بأنَّ اختلاف الحركات لأجل نفع السافل]
- ٢٦٦ زيادةٌ بصره [في أَنَّ قصور قوَى البشر عن تصوّر ماهيات ما هو أقرب يقتضي قصورها عن تصوّر ماهيات ما هو أبعد]
- ٢٦٩ تنبيهٌ [في إثبات العقول]
- ٢٧١ إشارةٌ [إلى أَنَّ بين كُلِّ حركتين مختلفتين سكناً]
- ٢٧٢ فائدةٌ [في الفرق بين صيرورة المتحرّك مفارقاً و عدم وصوله]
- ٢٧٤

٢٧٦	تذنبُ [في الحركة التي تكون القوة بالنسبة إليها غير متناهية].....
٢٧٦	إشارة [إلى أن القوة الجسمانية لا تقوي على أفعال غير متناهية].....
٢٧٧	مقدمة [في امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالطبع].....
	مقدمة أخرى [في أن القوة الجسمانية إذا حركت جسمها لا تكون في جسمها معاقفة
٢٧٨	لتحريكها].....
٢٧٩	مقدمة أخرى [في أن القوة الجسمانية المتناهية تختلف باختلاف الأجسام]... ..
٢٧٩	إشارة [إلى امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالطبع].....
٢٨٠	تذنبُ [في أن القوة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة غير عقلية]
	وهم و تنبيه [في دفع ما يوهم من التناقض بين أن الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
٢٨١	و بين أنها مفارق عقلي].....
	وهم و تنبيه [في دفع ما يوهم من أن المباشر لتحريك الفلك لو كانت قوة جسمانية
٢٨١	كانت متناهية التحريك].....
	إشارة إلى جواز كون القوى الجسمانية قابلة لانفعالات غير متناهية و مؤثراً على
٢٨٣	سبيل الوساطة].....
	استشهاد [في الرد على من زعم أن المحركات السماوية هي النفوس المنطبعة في
٢٨٤	الأجسام المتحركة].....
٢٨٥	إشارة [إلى أن المعلول الأول عقل مجرد].....
	تنبيه [في معرفة كثرة الأجرام العالية و النفوس المحركة للأفلاك و العقول و اختلاف
٢٨٦	الأجرام العالية].....
٢٩٢	هداية [في امتناع عليّة الحاوي لمحويه].....
٢٩٥	وهم و تنبيه [في دفع ما يوهم من لزوم الخلأ عند عليّة الحاوي].....
٢٩٧	وهم و تنبيه [فيه زيادة توضيح لعدم لزوم الخلأ عند عليّة الحاوي].....
	وهم و تنبيه [في دفع ما يوهم من لزوم الخلأ المحال لكون الحاوي و المحوي
٢٩٨	ممكّنين].....
٢٩٩	إشارة [إلى امتناع عليّة الحاوي].....

- ٢٩٩ [تذنيب في امتناع كون الجسم علّة لجسمٍ آخر].
- ٣٠١ <المسئلة الثالثة في ترتيب الوجود>.....
- هداية و تحصيل [في أنّ المعلول الأول واحد من الجواهر المجردة و أنّها صادرة عن
الواجب بتوسط ذلك الواحد و أنّ السماويات صادرة عن هذه الجواهر].. ٣٠١
- زيادة تحصيل [في وجوب استمرار ترتب العقول عن الواجب مع ترتب صدور
السماويات]..... ٣٠٢
- زيادة تحصيل [في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الأول]..... ٣٠٤
- وهم و تنبيه [في دفع ما قيل من أنّ الحثيات الموجودة في العقل إذا كانت سبباً
لوجود العقل و الفلك يستلزم أن يكون تحت كلّ عقل عقل و فلك لا إلى
نهاية]..... ٣٠٦
- تذكير [في أنّ المبدع بالحقيقة هو العقل الأول]..... ٣٠٦
- إشارة [إلى ترتيب صدور موجودات عالم الكون و الفساد]..... ٣٠٧
- التنظّر السابع في التجريد..... ٣١١
- <المسئلة الأولى في ترتيب الوجود و أحوال النفس الناطقة بعد البدن> ٣١٢
- تنبيه [في مراتب الموجودات من المبدأ الأول إلى هيولى العناصر]..... ٣١٢
- تبصرة [في عدم احتياج النفس الناطقة إلى البدن]..... ٣١٣
- زيادة تبصرة [في أنّ النفس غير محتاجة في وجودها و تعقلها إلى البدن]..... ٣١٦
- زيادة تبصرة [في أنّ تعقل النفس بذاتها لا بالآلات]..... ٣١٧
- زيادة تبصرة [في عدم افتقار النفس إلى البدن في تعقلها]..... ٣١٨
- تكملة لهذه الإشارات [في بقاء النفس على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن] ٣٢٠
- <المسئلة الثانية في أنّ العاقل لا يتحدّ بالمعقول و لا شيئاً آخر بشيء>؛ و فيه
فصول >..... ٣٢٢
- وهم و تنبيه [في بيان كيفية اتّصاف النفس بالمعقولات و بكمالاتها الذاتية]..... ٣٢٢
- زيادة تنبيه [في استحالة اتّحاد العاقل و المعقول]..... ٣٢٣
- وهم و تنبيه [في ردّ القول بأنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما يعقله بإتصالها
بالعقل الفعّال]..... ٣٢٤

حكاية [في ذهاب فروريوس إلى اتحاد العاقل و المعقول]	٣٢٥
إشارة [إلى امتناع الاتحاد مطلقاً]	٣٢٦
تذنيب [في كيفية تعقل الجوهر العاقل]	٣٢٨
<المسئلة الثالثة > [في التعقّلات]	٣٢٨
تنبيه [في كيفية تعقل الواجب لذاته]	٣٢٨
تنبيه [في التعقل العقلي و الانفعالي]	٣٢٩
إشارة [إلى إحاطة علم الواجب بجميع الموجودات]	٣٣٠
إشارة [إلى مراتب الإدراك]	٣٣١
وهم و تنبيه [في دفع ما يقال من أنّ تقرّر المعقولات ينافي وحدة الواجب]	٣٣٣
إشارة [إلى الفرق بين إدراك الجزئيات على وجه كلي و إدراكها على وجه جزئي]	٣٣٥
تنبيه و إشارة [إلى أصناف الصفات و ما يجوز منها لله تعالى و ما لا يجوز]	٣٣٧
نكتة [في الإشارة إلى الصفة التي هي محض الإضافة]	٣٤٠
تذنيب [في أنّ علم الواجب بالجزئيات على الوجه الكلي]	٣٤١
إشارة [إلى أنّ عناية الواجب هي علمه بالكائنات]	٣٤٢
<المسئلة الرابعة في كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي >	٣٤٣
إشارة [إلى كيفية دخول الشرّ في أفعال الواجب]	٣٤٣
وهم و تنبيه [في دفع ما قيل من أنّ الشرّ واقع في أفعال الناس غالباً]	٣٤٥
تنبيه [في السعادة الأخروية و الشقاء الأبدية]	٣٤٨
وهم و تنبيه [في امتناع خلوّ ما غلب فيه الخير عن الشرّ]	٣٤٩
وهم و تنبيه [في ردّ من قال بأنّ القدر مستلزم للجبر]	٣٥٠
النّقط الثامن في البهجة و السعادة	٣٥٥
<[المسئلة الأولى] > [في أنّ اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسيّة]	٣٥٥
وهم و تنبيه [في ردّ ظنّ العوامّ من أنّ اللذات القويّة العالية هي ما يدرك بالحواس الظاهرة و ما يدرك بغيرها لذات ضعيفة]	٣٥٥

- ٣٥٨ تذييبُ [في ردّ رأي المنكرين للذّات الروحانيّة].
- ٣٥٩ <المسئلة الثانية في اللذة و الألم>.
- ٣٥٩ تنبيهٌ [في ماهيّة اللذة و الألم].
- وهم و تنبيهٌ [في إبطال قول مَنْ ظنَّ أنَّ من الكمالات و الخيرات ما لا يلتدّ به اللذة التي تناسب مبلغه].
- ٣٦٢ تنبيهٌ [في ردّ الإشكال على كون اللذة ادراكًا ما هو خيرٌ و كمالًا].
- ٣٦٣ تنبيهٌ [في إيضاح تعريف اللذة ليسهل فهمه].
- ٣٦٤ تنبيهٌ [في أنَّ الألم لا يحصل مع وجود المؤلم].
- ٣٦٤ <المسئلة الثالثة > [في اللذة و الألم العقليّين].
- ٣٦٥ تنبيهٌ [في أنَّ اللذة و الألم اليقينيّين لا يوجبان الشوق].
- ٣٦٥ تنبيهٌ [في إثبات اللذة العقليّة و أنّها أكمل من الحسيّة].
- ٣٦٦ تنبيهٌ [في ردّ قول مَنْ قال: لو كانت اللذة العقليّة في التعقّلات لوجب أن تشتاق إليها و تتألم بحصول أضرارها].
- ٣٧٠ تنبيهٌ [في الآلام العقليّة و أسباب الشقاء بعد الموت].
- ٣٧١ <المسئلة الرابعة في مراتب الأشقياء و السعداء>.
- ٣٧٢ تنبيهٌ [في إثبات مراتب الأشقياء].
- ٣٧٢ تنبيهٌ [في الفرق بين المعذبين و الذين لا يعذبون].
- ٣٧٣ تنبيهٌ [في ما حصل للعارفين بعد المفارقة عن البدن].
- ٣٧٤ تنبيهٌ [في وجود اللذة الحقيقيّة قبل الموت].
- ٣٧٥ تنبيهٌ [في حال النفوس السليمة إذا سمعتُ ذكرًا روحانيًا].
- ٣٧٦ تنبيهٌ [في حال نفوس البله بعد الموت و المفارقة عن البدن].
- ٣٧٧ <المسئلة الخامسة في مراتب الموجودات في اللذة و الابتهاج>.
- ٣٨١ إشارةٌ [إلى مراتب الجواهر العاقلة في اللذة و الابتهاج].
- ٣٨١ تنبيهٌ [في عدم اختصاص العشق و الشوق بذوي العقول].
- ٣٨٤

٣٨٧	النَّمَط التاسع في مقامات العارفين
٣٨٧	<الفصل الأول >[في بيان فضيلة العارفين]
٣٨٧	تنبيه >[في أَنَّ للعارفين درجاتٍ يَخْصُونُ بها]
٣٩١	<الفصل الثاني >[في مراتب السالكين]
٣٩١	تنبيه >[في انحصار مراتب السالكين في الزهد و العبادة و العرفان]
٣٩٢	<الفصل الثالث في تغائر الزهد و العبادة >
٣٩٢	تنبيه >[في الزهد و العبادة عند العارف و غيره]
٣٩٤	<الفصل الرابع >[في النبوة]
٣٩٤	إشارة >[إلى إثبات النبوي و الشريعة]
٣٩٧	<الفصل الخامس >[في مراد العارف و غرضه بالذات من العبادة]
٣٩٧	إشارة >[إلى غرض العارف من الزهد و العبادة]
٣٩٨	إشارة >[إلى غرض غير العارف من العبادة]
٤٠١	<الفصل السادس في درجات العارفين و هي إحدى عشرة >
٤٠١	<الأولى درجة المريدين >
٤٠١	إشارة >[إلى أوّل درجات العارفين و هي الإرادة]
٤٠٢	إشارة >[إلى ثاني درجات العارفين و هي الرياضة]
٤٠٥	<الدرجة الثالثة هي درجة اللوائح >
٤٠٥	إشارة >[إلى ما يسمّى عند العارف بالوقت]
٤٠٦	<الدرجة الرابعة و هي درجة التذكّر >
٤٠٦	إشارة >[إلى رابع درجات العارفين]
٤٠٧	<الدرجة الخامسة و هي درجة الأنس >
٤٠٧	إشارة >[إلى خامس درجات العارفين]
٤٠٨	<الدرجة السادسة و هي درجة المعارفة >
٤٠٨	إشارة >[إلى سادس درجات العارفين]
٤٠٨	<الدرجة السابعة هي درجة الحضور >

- ٤٠٨إشارة [إلى سابع درجات العارفين].
- ٤٠٩<الدرجة الثامنة و هي درجة التملك>.
- ٤٠٩إشارة [إلى ثامن درجات العارفين].
- ٤١٠<الدرجة التاسعة و هي درجة الاعتبار>.
- ٤١٠إشارة [إلى تاسع درجات العارفين].
- ٤١٠<الدرجة العاشرة و هي درجة التردد>.
- ٤١٠إشارة [إلى عاشر درجات العارفين].
- ٤١١<الدرجة الحادية عشر و هي درجة الوصول>.
- ٤١١إشارة [إلى الدرجة الحادية عشر للعارفين].
- <الفصل السابع في أن كل درجة هي قبل درجة الوصول فهي ناقصة بالقياس إليها>.
- ٤١٢تنبيه [في نقصان الدرجات التي هي دون الوصول بالقياس إليه].
- ٤١٢<الفصل الثامن في جملة مقامات العارفين من أول السلوك إلى منتهى الوصول>.
- ٤١٣إشارة [إلى جميع مقامات العارفين إجمالاً].
- ٤١٤إشارة [إلى أن العارف من أثر الحق على عرفانه].
- ٤١٦<الفصل العاشر في أخلاق العارفين و أحوالهم>.
- ٤١٦تنبيه [في أن العارف طلق الوجه].
- ٤١٦تنبيه [في أن العارف له أحوال لا يحتمل فيها الصوت الخفي].
- ٤١٨تنبيه [في أن العارف لايهمه التجسس و التحسس].
- ٤١٩تنبيه [في أن العارف شجاع جواد صقاع نساء].
- ٤٢٠تنبيه [في اختلاف العارفين في الهمم و الإرادات].
- ٤٢١تنبيه [في أن العارف قد يكون في حكم من لا تكليف له].
- ٤٢٢<الفصل الحادي عشر في قلة العارفين>.
- ٤٢٢إشارة [إلى أن القطب عند أهل الطريقة واحد].
- ٤٢٣[بعض مصطلحات أهل التصوف].

٤٢٥	النَّط العاشر في أسرار الآيات <الغريبة>
٤٢٥	<الفصل الأوّل إنّ العارف قد يمسك عن القوت مدّة>
٤٢٥	إشارة [إلى إمكان إمساك العارف عن القوت مدّة غير معتادة]
٤٢٦	تنبيه [في السبب الطبيعي للإمساك عن القوت مدّة غير معتادة]
٤٢٧	تنبيه [في السبب النفساني للإمساك عن القوت مدّة غير معتادة]
٤٢٧	إشارة [إلى استغناء العارف المبتهج بجناب الحق عن الغذاء مدّة]
٤٢٩	<الفصل الثاني في أنّ العارف قد يتمكّن من الأفعال الشاقّة>
٤٢٩	إشارة [إلى أنّ في طاقة العارف فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله]
٤٣٠	تنبيه [في سبب تمكّن البعض من فعل الأفعال الشاقّة]
٤٣٢	<الفصل الثالث في سبب الإخبار عن الغيب>
٤٣٢	إشارة [إلى جواز إخبار العارف عن الغيب]
٤٣٣	<المسئلة [الأولى في الإشارة إلى البرهان>
٤٣٣	إشارة [إلى جواز الاطلاع على الغيب بالتجربة والقياس]
٤٣٤	<المسئلة الثانية في أنّ الجزئيات الصادرة منقوشة في العالم العلوي>
٤٣٤	تنبيه [في المقدّمة الأولى للقياس الدالّ على جواز الاطلاع على الغيب]
٤٣٦	<المسئلة الثالثة >في إمكان انتقاش نفوسنا بنقش العالم العقلي>
٤٣٦	إشارة [إلى المقدّمة الثانية للقياس الدالّ على جواز الاطلاع على الغيب]
٤٣٧	<المسئلة الرابعة >في أنّ النفس قد تشغل ببعض القوى عن البعض>
٤٣٧	تنبيه [في شرائط انتقاش النفس بما هو مرتسم في المبادئ العالية]
٤٣٩	<المسئلة الخامسة في أسباب المشاهدة>
٤٣٩	تنبيه [في أسباب الارتسام في الحس المشترك]
٤٤٠	<المسئلة السادسة >في أنّ المشاهدة قد تكون من سبب داخل>
٤٤٠	إشارة [إلى الارتسام الخيالي عن السبب الداخل كما يشاهد في قوم من المبرسمين]

- ٤٤١ <المسئلة السابعة >في المانع عن عمل المتخيلة في الحس المشترك <..... ٤٤١
 تنبيه [في ما يمنع النفس عن الانتقاش] ٤٤١
 ٤٤٣ <المسئلة الثامنة >في بيان حالة يزول الشاغلان معاً <..... ٤٤٣
 إشارة [إلى أن النوم يشغل ذات النفس عن الإدراك] ٤٤٣
 ٤٤٤ <المسئلة التاسعة >في بيان حالة نزول شاغل واحد <..... ٤٤٤
 إشارة [إلى أن المرض يشغل ذات النفس عن الإدراك] ٤٤٤
 ٤٤٥ <المسئلة العاشرة >في بيان استعداد النفس <..... ٤٤٥
 تنبيه [في إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك بالسبب المؤثر في السبب
 الباطن] ٤٤٥
 <المسئلة الحادية عشر >في كيفية ارتسام الصور العقلية في الحس المشترك بسبب
 النفس <..... ٤٤٦
 تنبيه [في أنه إذا قلت الشواغل الحسية قد يقع أن تحصل للنفس فرصة تخلص فيها
 عن استعمال التخيل إلى عالم القدس] ٤٤٦
 <المسئلة الثانية عشر >سبب وقوع ذلك في اليقظة <..... ٤٤٨
 إشارة [إلى جواز وقوع الخلس والإشراق للنفوس القوية في حال اليقظة] ٤٤٨
 <المسئلة الثالثة عشر >في مقدمة ينتفع بها في أحوال هذه المشاهدة <..... ٤٥٠
 تنبيه [في أن القوة المتخيلة جُبِلت محاكية لكل ما يليها من الإدراكات] ٤٥٠
 <المسئلة الرابعة عشر >في سبب الاحتياج إلى التأويل والتعبير <..... ٤٥٢
 إشارة [إلى ما يسنح للنفس من الآثار الروحانية في النوم واليقظة] ٤٥٢
 <المسئلة الخامسة عشر >في فروع هذه الأقسام <..... ٤٥٤
 تذييل [في ما لا يحتاج إلى التأويل والتعبير وما يحتاج بحسب الأوقات و
 الأشخاص والعادات] ٤٥٤
 <المسئلة السادسة عشر >في أسباب أخرى للنطق بالغيب <..... ٤٥٥
 إشارة [إلى استعانة بعض الطبائع بأفعال توجب للحس والخيال الحيرة لكي تستعدَّ
 القوة العقلية لتلقى الغيب] ٤٥٥

۴۵۹	<المسئلة السادسة عشر حفي تجربة أسباب هذه الأحوال>
۴۵۹	تنبيه [في أن طريق إثبات المغيبات و بعض المشاهدات التجربة]
۴۶۱	<الفصل الرابع في سبب خوارق العادات>
۴۶۱	[المسئلة] <الأولى في المنع من الاستنكاف>
۴۶۱	تنبيه [في جواز الخوارق للعادات]
۴۶۲	<المسئلة الثانية في بيان سبب ذلك بالتفصيل>
	تذكرة و تنبيه [في أن النفس الناطقة ليست بحالة في البدن و أن تمكن هيئة
	الاعتقادات النفسانية و ما يتبعها قد يتأذى من النفس إلى البدن و أن لبعض
۴۶۳	النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها إلى أجسام أخر]
۴۶۵	<المسئلة الثالثة في سبب حصول تلك القوة لبعض النفوس>
۴۶۵	إشارة [إلى القوة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة و علتها]
۴۶۶	<المسئلة الرابعة في الفرق بين النبي و الولي و الساحر>
۴۶۶	إشارة [إلى الذين لهم القوة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة]
۴۶۷	<المسئلة الخامسة في ما يؤكد وجود القسم الثاني>
۴۶۷	إشارة [إلى الإصابة بالعين]
۴۶۸	<المسئلة السادسة في حصر أسباب الغرائب و العجائب>
۴۶۸	تنبيه [في مبادئ الأمور الغريبة التي تحدث في عالم الطبيعة]
۴۷۰	نصيحة
۴۷۲	خاتمة و وصية
۴۷۵	نمايدها
۴۷۷	۱. آیات
۴۷۸	۲. روايات
۴۷۹	۳. اشعار
۴۷۹	۴. كسان
۴۸۱	۵. گروهها

۴۸۴	۶. کتابها و نوشته‌ها
۴۸۵	۷. اصطلاحها و موضوعها
۵۷۳	منابع و مأخذ
۵۷۳	الف. کتابهای چاپی فارسی و عربی
۵۸۰	ب. مجلات
۵۸۰	ج. نسخه‌های خطی
۵۸۱	د. چاپ عکسی
۵۸۲	ه. پایان‌نامه‌ها
۵۸۲	و. کتابهای چاپی به زبانهای دیگر

بشارات الإشارات

(فى شرح الإشارات والتنبيهات)

الجزء الثانى - فى الطبيعيات

قال:

هذه إشاراتٌ إلى أصولٍ و تنبيهاتٌ على جُمَلٍ يستبصر بها مَنْ تيسر له و لا ينتفع بالأصرح منها مَنْ تعسر عليه؛ و التكلان على التوفيق.
و أنا أُعيد وصيتي و أكرّر التماسي أن يَضْنَ بما تشتمل^١ عليه هذه الأجزاء كُلُّ الضنِّ على مَنْ لا يوجد فيه ما أشرطه في آخر هذه الإشارات.

أقول:

هذه العلوم و إن كانت كثيرة الشَّعب جَمَّة الفروع لكنَّ الشيخَ أشار في هذا الكتابِ إلى أصولٍ هي خلاصةُ آراءِ الحكماء و زبدةُ أفكارِ العقلاء يستبصر بها مَنْ فسرَّها اللّهُ له و لا ينتفع بالأصرح و الأهون منها مَنْ عسَّرها اللّهُ عليه، لِما مرَّ من قوله العليم^٢: «كُلُّ مُيسَّرٍ لِما خُلِقَ له.»^٣

١. أ. اشتمل.

٢. أ. عليم.

٣. راجع: التوحيد (الصدوق)، ص ٣٥٦؛ غوالي اللبالي، ج ٤، ص ٢٢ و....

قال:

النَّمَط /38B/ الأول في تجوهر الأجسام

أقول:

«النمط» نوعٌ من البَسْطِ؛ ويُقال أيضاً لجماعةٍ من الناس، قال عليه السلام: «خيرُ الناس النمط الأوسط»^١

و «التجوهر» صيرورةُ الشيءِ جوهرًا؛ والمراد ههنا بـ«الجوهر» ذاتُ الشيءِ و حقيقتهُ، يُقال: «السوادُ في جوهره كذا» أي في ذاته ومعناه.

النمط الأول في أنَّ تحقّق حقيقةِ الأجسام الطبيعيةِ من أيِّ شيءٍ؟ وإِثما وسم أبواب الطبيعِيّ والإلهي بـ«النمط» لأنّها من المقاصد التي تسكن العقولَ فيها كالبسائط؛ وفي هذا النمط مسائل.

<المسألة الأولى>

<في أنَّ الأجسام غير مركّبة من أجزاء لا تتجزّئ>

قال:

وهم وإشارةً

[إلى بطلان القول بتركيب الجسم من أجزاء لا تتجزّئ]

١. راجع: كتاب العين، ج ٧، ص ٤٤٢ نقلاً عن التهذيب، ج ١٣، ص ٣٧٨؛ نهج البلاغة ١٢٧ من كلام له في بعض أحكام الدين و يكشف للخوارج الشبهة و ينقض حكم الحكمين: «خير الناس في حالاً النمط الأوسط».

من الناس مَنْ يظنُّ أنَّ كلَّ جسمٍ ذو مفاصل تنضمُّ عندها أجزاءٌ غير أجسام تتألف منها الأجسام؛ وزعموا أنَّ تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً؛ وأنَّ الواقع منها في وسطِ الترتيب يحجب الطرفين عن التماس.

أقول:

«الوهم» هو الاعتقادُ المرجوحُ من اعتقاد الطرفين؛ و«الظنُّ» هو الراجحُ منهما؛ ولما كان هذا المذهبُ مرجوحاً في نفسه سُمِّاه بـ«الوهم» وقال: «مَنْ يظنُّ» لكونه راجحاً في اعتقادِ القائل به؛ ويريد بـ«الإشارة» إلى إثباتِ الحقِّ وإبطالِ الباطل.

و اختلف أهلُ العالمِ في تحقُّقِ ذاتِ الجسمِ على مذاهبٍ انحصرت في ستة: لأنَّ الجسمَ إمَّا أن يكونَ ذا مفاصل بالفعل أو لا؛ والأوَّلُ إمَّا أن يكونَ تألُّفه من أجزاء لا تتجزئ أو لا؛ والأوَّلُ إمَّا من أجزاء متناهية أو لا؛ والثاني إمَّا من أجسامٍ صغارٍ أو لا. والأوَّلُ: هو مذهبُ جمهور المتكلِّمين وبعضِ الحكماء المتقدمين.

والثاني: منسوبٌ إلى النِّظام من قدماء المعتزلة.

والثالث: مذهبُ ديمقراطيس؛ لأنَّه زعم أنَّها أجسامٌ صغارٌ لا تقبل القسمة لصِغَرها.

والرابع: مذهب قوم من الأقدمين الذين زعموا أنَّها خطوط.

[الخامس والسادس:] والثاني - وهو أن لا يكون مفاصله بالفعل - لا يخلو من أن تكون انقساماته الممكنة متناهيةً أو لا؛ والأوَّلُ يُنسب إلى محدِّد الشهرستاني ومذهبه كـمذهبِ الحكماء في أنَّ الجسمَ مركَّبٌ من الهيولي والصورة؛ والثاني هو مذهبُ جمهور الحكماء.

فهذه ستة مذاهب.

وأراد الشيخُ في هذه الإشارةِ إبطالَ مذهبِ المتكلِّمين وبعضِ الأقدمين الذين قالوا إنَّ كلَّ جسمٍ هو ذو مفاصل تنضمُّ عند تلك المفاصل أجزاء متناهية غير أجسام تتحقَّق منها الأجسام؛ وقالوا إنَّ تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام:

- لا كسراً لصِغَرها؛ إذ الكسرُ هو فصلُ الجسمِ الصُّلبِ بدفعٍ دافعٍ قويٍّ من غيرِ نفوذٍ

جسم فيه؛

- ولا قطعاً لصلابتها؛ إذ القطع هو فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه؛

- ولا وهماً لعجز المتوهمة عن تمييز طرفٍ عن طرفٍ؛

- ولا فرضاً عقلياً لصعوبة استحضارها على الخيال؛ ومع ذلك قالوا: إن الواحد منها إذا

وُضع بين اثنين يكون مانعاً بالطرفين عن التماسٍ ليحصل الامتداد والحجم.

قال:

ولا يعلمون أن الوسط^١ إذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً
غير ما يلقاه الآخر؛ وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره؛ وأنه
بحيث لو جوّز مجوّز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيّزهما
أو ما شئت فسّمه واحداً لم يكن له بدٌّ من أن ينفذ فيه؛ فيلقى غير ما لقيه؛ و
القدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة؛ واللقاء المتوهم للمداخلة^٢
يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقياً للطرف الآخر ملاقة الوسط له، و
أن لا يتميّز في الوضع؛ إذ لا فراغ عن لقائه؛ فحينئذٍ لا يكون ترتيبٌ ووسطٌ
وطرفٌ ولا ازديادٌ حجم؛ فإن^٣ كان شيءٌ من ذلك لم يكن ما يكون عند
توهم المداخلة من الملاقة بالأسر، بل بقي فراغٌ وانقسم ما يتلاقى.

أقول:

هذا هو البرهان على إبطال مذهبهم.

و تقريره أن يُقال: لو كان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزئ يلزم إما انقسام الجزء أو
عدم الجسم؛ وكلاهما محال.

أما الملازمة: فلأن الجسم لو كان مؤلفاً من أجزاء لا تتجزئ فلا يخلو من أن يكون
الجزء الذي يقع بين الجزئين حاجباً لهما عن التماسٍ أو لا؛ والثاني إنما يكون بأن يلاقي

٢. أ: - و اللقاء المتوهم للمداخلة.

١. E: الاوسط.

٣. A: فإذا.

الطرف الوسط بأسره؛ وذلك إما أن يكون بطريقي التداخل أو لا. فهذه ثلاثة أقسام؛ فإن كان حاجباً يلزم أن يلقي كل من الطرفين من الوسط شيئاً مغائراً لما يلقاه منه الطرف الآخر؛ إذ لو لقي كل من الطرفين ما يلقاه الآخر لزم تلاقي الطرفين؛ فلا يكون الوسط حاجباً؛ وحينئذ يلزم انقسام الوسط بالوهم.

و فيه نظر؛ لأنه إن أراد به «الشيء» بعضه فذاك عين النزاع؛ وإن أراد طرفه فيلزم أن يكون أحد الطرفين غير الآخر؛ وذلك مسلّم لكن لماذا يلزم انقسام نفسه؟!

وأيضاً: هذا منقوضٌ بالفصول المشتركة من النقط والخطوط والسطوح؛ إذ لها ملاقاتٌ مع شيئين مع عدم الانقسام؛ وإن كان الطرف يلقاه بأسره بدون التداخل فذلك إنما يكون بمجرد المماسّة؛ وحينئذ يلزم عدم الحجم والجسم؛ لأن كل اثنين منها يصير واحداً وإن لاقاه بالتداخل حتى يصير مكانهما أو حيّزهما واحداً يلزم مجموع الأمرين: انقسام الجزء وعدم الحجم.

أما الأول: فلأنه حينئذ لابد وأن ينفذ الطرف في الوسط؛ إذ المداخلة لا يتصور عند المماسّة؛ إذ المماسّة اتحاذ الطرفين مع اختلاف الوضع، بل بعدها؛ فلا بد من النفوذ؛ وحينئذ يلقي من الوسط عند النفوذ شيئاً مغائراً لما لقيه عند المماسّة؛ وذلك القدر الذي لقيه عند النفوذ غير ما يلقاه بعد المداخلة؛ فيلزم انقسام 39A/ الوسط.

وأما الثاني: فلأن اللقاء المتوهم بعد المداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقياً للطرف الآخر لملاقاة الوسط إياه وأن لا يتميز عن الوسط في الوضع وهو كون الشيء بحيث يُشار إليه؛ لأنه حينئذ لا يبقى شيء من الطرف فارغاً عن الملاقاة ولا من الوسط؛ فلا يبقى ترتيب ولا حجم؛ فثبت أن اللقاء لو كان بالكليّة يلزم مجموع الأمرين وهو خلاف المقدّر؛ فيلزم أن لا يكون الملاقاة بالأسر، بل يبقى فراغٌ ويلزم الانقسام.

وإلى هذا أشار بقوله: «فإذا كان شيء من ذلك» يعني من الأمرين على تقدير الملاقاة بالأسر لم يكن الملاقاة بالأسر؛ وإنما قال: «مكانهما أو حيّزهما أو ما شئت فسمه»؛ لأن المتكلمين زعموا أن الجزء في الحيّز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خالياً لا في المكان؛ إذ هو عندهم البعد الذي ينفذ فيه أبعداً الجسم؛ وهذا

يختص بالأجسام.

هذا تقريرُ هذه الحجة؛ والشارحون خبطوا في توجيهه.

قال:

وهم وإشارة

[إلى بطلان القول بتركيب الجسم من أجزاء غير متناهية]

و من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن^١ من أجزاء غير متناهية.

أقول:

هذا الفصل في إبطال القول بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية؛ وهو الذي يُنسب إلى النظام؛ وذلك لأنه لما اعتقد أن كل جزء من أجزاء الجسم فهو منقسم - لما قلنا من دلالة الدليل على انقسام الجزء - ظن أن هذه الانقسامات حاصلة بالفعل؛ إذ ما فرق بين القوة والفعل؛ فلزمه القول بتركيب الجسم من أجزاء لا تتجزئ غير متناهية وإن صرح بانتفاء الجزء؛ وذلك لأن الانقسامات لو كانت حاصلة بالفعل فلا بد وأن يحصل مفاصل متوالية بالفعل ويكون بين كل منفصلين جزءً وحينئذ يلزم أن يكون ذلك الجزء غير منقسم بالوهم؛ وإلا لكان منقسماً بالفعل على اعتقادهم؛ فلا يكون المتواليان متواليين؛ ولذلك قال الشيخ: «و من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف» يعني التأليف من أجزاء لا تتجزئ.

قال:

ولا يعلم أن كل كثرة - كانت متناهية أو غير متناهية - فالواحد^٢ والمتناهي موجودان فيها؛ فإذا كان كل متناهي يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار، بل عسى العدد.

أقول:

هذا ابتداء البرهان على إبطال هذا المذهب.

و تحريره أن يُقال: لو تركّب الجسم من أجزاءٍ غير متناهية يلزم المحال؛ إذ لا بدّ وأن يوجد فيها الواحدُ والعددُ المتناهي؛ لأنّ كلّ كثيرةٍ - متناهيةٌ كانت أو غير متناهية - لا بدّ وأن يوجد فيها الواحدُ والكثرةُ المتناهية؛ إذ كلّ كثيرةٍ مركّبةٌ من الآحاد وكلّ اثنين يوجد منها أو ثلاثة أو أربعة إلى غير ذلك يكون عدداً متناهياً؛ وإذا وجد فيها الواحد والعدد المتناهي فلا يخلو من أن يكون حجمُ ذلك المجموع المتناهي أزيد من حجمِ الواحد منها أو لا؛ وعلى التقديرين يلزم المحال. أمّا إذا لم يكن فيلزم أن لا يكون تأليفها مفيداً للمقدار؛ وعسى أن لا يبقى العددُ أيضاً؛ لأنّه لو لم يزد حجمُ المجموع على حجمِ الواحد لكان ذلك باتّحادٍ حيّزٍ المجموع مع حيّزِ الواحد؛ وذلك ينفي التعدّد وإن كان في العقل تعدّد؛ فلهذا قال بلفظ «عسى»؛ وإذا لم يكن مفيداً للمقدار يلزم نفي الأجسام مع أنّها ثابتة؛ هذا خلف.

و للخصم أن يقول: لانسلم أنّه لو لم يفد المتناهي حجماً لم يفد غير المتناهي، بل هذا عينُ مذهبنا؛ و جاز تقريرُ تلك المقدّمة بوجهٍ يندفع هذا المنع؛ وهو أن يُقال: لا بدّ وأن يزيد حجمُ الاثنين على حجمِ الواحد؛ إذ الجزءان الملاصقان يكون حيّزُ أحدهما غير حيّزِ الآخر ضرورة؛ فيكون حيّزُ مجموعهما أزيد من حيّزِ أحدهما؛ فيكون حجمُهما أزيد؛ وكذا نقول في الثلاثة والأربعة فصاعداً.

قال:

وإن كان لكثرةٍ متناهيةٍ منها حجمٌ فوق حجمِ الواحد، وأمكنت الإضافاتُ بينها في جميع الجهات حتّى كان حجمٌ في كلّ جهة؛ فكان جسماً^١ كان نسبةُ حجمه إلى حجمِ الذي أحاده غير متناهية نسبةً متناهي القدر إلى متناهي القدر، لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم؛ فتكون نسبةُ الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبةً متناهٍ إلى متناهٍ؛ وهذا خلفٌ و^٢ محالٌ.

أقول:

هذا تقريرُ الشقِّ الثاني؛ وهو أن يكونَ حجمُ ذلك المجموعِ المتناهي أزيد من حجم الواحد و تحققت الإضافاتُ بين تلك الآحاد في الجهات الثلاث من القبليّة والبعديّة والفوقية والتحتية؛ إذ الحجم لا يتصور بدونها تحقُّق الجسم من ذلك المجموع المتناهي الآحاد.

و هذا المقدارُ يُطل دعوى الخصم؛ لأنّه ادّعى الموجبة الكلّيّة، لكنّ الشيخ أراد من ذلك إثباتَ مذهبه وهي السالبة الكلّيّة.

و تقريره أن يُقال: إذا حصل جسمٌ من ذلك المجموع المتناهي الآحاد يكون نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبةً متناهي القدر إلى متناهي القدر؛ إذ حجم كلٍّ منهما متناهٍ، لكن ازدياد الحجم إنّما يكون بحسب ازدياد الآحاد؛ فيكون نسبة الآحاد المتناهية إلى آحاد الغير المتناهية نسبةً الحجم إلى الحجم التي هي نسبةً المتناهي إلى المتناهي؛ فيلزم أن يكون الآحاد الغير المتناهية متناهية؛ هذا خلف.

فإن قلت: لانسلم أن ازدياد الحجم بحسب ازدياد الآحاد وإنّما يكون كذلك أن لو كانت الآحاد متساوية في الصغر والكبر.

قلت: حينئذ يكون الصغير نصفاً من الكبير؛ فينقسم به الكبير؛ فلا يكون الكبير جزءاً، بل ذا جزء؛ والتقدير بخلافه.

واعلم أن الشيخ في كثيرٍ من مواضع هذا الكتابٍ يطلق لفظَ «الإمكان» ويريد «الحصول»؛ 39B/ إذ قد يُزاد هذه اللغة يُقال: «أمكن المقصود إذا حصل»؛ والشارحون لما ذهلوا عن هذا تحيروا في توجيه ذلك، كما سيجيء في موارد.

قال:

تنبيه

[في أن الجسم ليس لامتداده مفاصل بالفعل، بل قابل للفصل]

أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسمٍ مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسمٍ ليس لامتداده مفاصل، بل هو في

نفسه كما هو عند الحسن.

أقول:

هذا تنبيه على مذهب الحق؛ وهو أن يُقال: إذا أوجب النظر السابق أن الجسم المتناهي المقدار لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية وأنه يجب أن لا يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل؛ فقد أوجب ذلك النظر أن يتحقق وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بالفعل.

و تحرير البرهان أن يُقال: كل جسم فرض فإما أن يكون له مفاصل بالفعل أو لا؛ و على التقديرين يوجد جسم لا مفصل له بالفعل. أما إذا كان الثاني فظاهراً وكذا إن كان الأول؛ لأن تلك المفاصل إما أن تكون غير متناهية - وقد مر بطلانه - أو متناهية وحينئذ تلك الأجزاء إما غير منقسمة في شيء من الجهات الثلاث بوجه من الوجوه أو لا؛ والأول باطل لما بيّنّا؛ فتعين أنها منقسمة في الجهات الثلاث بوجه من الوجوه؛ فيكون جسماً؛ فقد وجد جسم لا مفصل له بالفعل؛ وهو المطلوب.

وقوله: «ليس يجب» يريد به يجب أنه ليس؛ ويريد بـ«الإمكان» الحصول كما قلنا قبل.

قال:

لكنه ليس ممّا لا ينفصل بوجه، بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال؛ و وقوع المفاصل إما بفكّ و قطع؛ وإما باختلاف عرضين قارئين فيه كما في البلقة؛ وإما بوجههم و فرض إن امتنع الفك لسبب^١.

أقول:

قد علم أنه وجد جسم لا مفصل له بالفعل لكنه يكون قابلاً للفصل وإلا لما كان جسماً؛ والأمر الفاعلة للانقسام ثلاثة:

الأول: الفكّ و القطع؛

والثاني: اختلاف العرضين كالسواد والبياض في البلقة؛

و الثالث: الوهمُ و الفرض بأن يتوهم له نصف أو ثلاث أو غير ذلك.

و الأول الأخص من الثاني و هو من الثالث.

و وجهُ الحصر: أن الانفصالَ إن أدَّى إلى الافتراقِ فهو الأول؛ و إلا فإن كان في الخارج فهو الثاني؛ و إلا فالثالث.

قال:

تذنيبُ

[في أن الجسم قابلٌ للانقسام إلى غير النهاية]

أليس إذا لم يكن تأليفٌ من آحاد لا تقبل القسمة و جب أن يكون أحدُ وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف إلى غير النهاية؛ و هذا بابٌ لأهل التحصيل فيه إطناب؛ و المستبصر يُرشده القدرُ الذي نورد.

أقول:

يتفرع على نفْيِ الجزءِ فروع:

الأول: أنه إذا لم يكن الجسمُ مؤلفاً من أجزاء لا تتجزئ و جب أن لا يقف أحدُ وجوه القسمة إلى غير النهاية؛ لأنه لو انتهى كلُّ واحدٍ من وجوه القسمة لزم كونُ الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزئ، هذا خلفُ.

و إنما قال: «لاسيما الوهمية»؛ إذ الانفكاكية و التي باختلاف العرضين قد تقف؛ «و هذا بابٌ» أي بابُ نفْيِ الجزء و فروعه؛ إذ العلماء أطنبوا في ذلك، لكن ما ذكر الشيخُ تعبيرٌ عن الباقي.

قال:

تنبيهُ

[في أن الحركة و الزمان قابلٌ للانقسام إلى غير النهاية]

[و أنهما لا يتألفان ممّا لا ينقسم]

إنك ستعلم - أيضاً ممّا علمته من حالِ احتمالِ المقادير قسمةً بغير نهاية^١ -

أَنَّ الحركةَ عليها و^١ زمانَ تلك الحركة كذلك، وأَنَّهُ لا يتألف أيضاً ممَّا لا ينقسم حركة ولا زمان.

أقول:

الفرع الثاني: هو أَنَّهُ إذا ثبت انتفاء الجزء يلزم احتمال الحركة والزمان قسمةً بغير نهاية.

والفرع الثالث: أَنَّهُ لا يتألف الحركة والزمان ممَّا لا ينقسم؛ فهذا وإن فهم من الثاني التزاماً لكنَّهُ إذن ذكره مطابقة.

وبيانه: أَنَّهُ لو لم يكن كذلك لزم تناهي انقساماتها إلى ما لا ينقسم أصلاً وحينئذٍ يتركَّب الجسم من أجزاء لا تتجزئ؛ وذلك لأنَّ المتحرك إذا قطع بجزءٍ من أجزاء الحركة التي لا تتجزئ جزءاً من المسافة يلزم أن لا يكون ذلك الجزء من المسافة منقسماً وإلاَّ لكانت الحركة على نصفه قبل الحركة على كلِّه؛ فيلزم انقسام ذلك الجزء من الحركة؛ هذا خلف؛ وكذا لو قطع في جزءٍ من الزمان جزءاً من المسافة يلزم عدم انقسام ذلك الجزء من المسافة وإلاَّ الحركة على نصفه قبل الحركة على كلِّه ويلزم انقسام جزء الزمان؛ هذا خلف.

<المسألة الثانية > <في إثبات الهيولي >

قال:

إشارة

[إلى أَنَّ الجسميَّة حالة في المحل]

[وَأَنَّ الجسم مركَّب من ذلك الحال والمحل الذي يُسمَّى هيولي]
قد علمت أَنَّ للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً؛ وأَنَّهُ قد يعرض له انفصالٌ و
انفكاكٌ؛ وتعلم أَنَّ المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً

يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين؛ فإذاً قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته.

أقول:

تقرير هذا البرهان أن يقال: قد علم مما مر أن للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً؛ والتخن هو
حشو ما بين السطوح؛ وأنه قد يعرض له اتصال وانفصال، كما في المائتين مثلاً وفي ماء
واحد؛ ومعلوم أنه حينئذ ينبغي أن يوجد في الجسم ما يكون هو بعينه موصوفاً بهما قابلاً
لهما؛ إذ الاتصال إنما يعرض لما كان منفصلاً وبالعكس؛ و ستعلم في ما بعد أن المتصل
بذاته - أي الصورة الجسميّة - غير الذي له قوة قبولهما بحيث يكون هو بعينه الموصوف
بالأمرين؛ فيلزم من هذه المقدمات أن يكون في الجسم شيء له قوة قبولهما غير المتصل
بذاته؛ وهو المراد بـ«الهيولي».

قوله: «فإذاً قوة هذا القبول» إشارة إلى بطلان منع توهم وروده على هذا البرهان وهو
أن يقال: لم لا يجوز أن يكون قوة هذه الهيولي - أي استعداده - غير وجود المقبول - أي
الاتصال والانفصال - أو عين هيئته - أي شكله - أو عين صورته؛ والصورة ما به يصير
الشيء نوعاً؛ وفي الجملة ما يخص بكل واحد منهما؛ وحينئذ لا يكون القابل لأحدهما
40A/ قابلاً للآخر؛ إذ استعداد قبول كل منهما حينئذ ينافي استعداد قبول الآخر؛ واستعداد
قبول الشيء يجب أن يكون لازماً لذات القابل؟!

فأشار إلى بطلانه بأننا لما بينّا أنه قد يحدث للجسم اتصال وانفصال؛ فلا بد وأن يكون
قوة قبولهما سابقاً على وجودهما لازمة لذات القابل؛ وليس شيء مما ذكرتم كذلك؛
فيلزم أن يكون قوة القبول غيرها.

واعلم أن الشروح قاصرة عن هذا التوجيه؛ وبعضهم ظن أن مراده بـ«المقبول»
الصورة الجسميّة؛ وهذا غلط؛ لأنه لو أريد ذلك لكانت تلك المقدّمة ضائعة؛ إذ بان أن تلك
القوة لغير ذات المتصل بذاته أخص منها.

قال:

و تلك القوةُ لغيرِ ما هو ذاتُ المتّصل بذاته الذي عند الانفصالِ يعدم و يوجد غيره و عند عودِ الاتّصال يعود مثله متجدداً.

أقول:

هذا إشارةٌ إلى بيانِ أنّ المتّصل بذاته غيرُ قابلٍ لهما قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بهما؛ و ذلك لأنّ المتّصل بذاته يعدم عند ورودِ الانفصال و يوجد غيره بالشخص بسببِ انعدامِ اتّصاله و عند عودِ الاتّصال لا يعود المتّصلُ الأوّل بعينه؛ لاستحالةِ عودِ المعدم بعينه، بل يعود ما هو مثله؛ فعلم أنّه غيرُ قابلٍ لهما ذلك القبول.

فإن قلت: يلزم حينئذٍ من برهانكم كونُ الخطّ من الهيولى و كذلك السطح؛ لكونهما قابلاً للفصلِ والوصلِ.

قلت: لانسلم، بل يلزم وجودُ الهيولى معهما.

واعلم أنّ المراد بها إن كان الاتّصال أو هيئته أو الامتدادات سلّم عدمُ القبول، لكن لمّ لا يجوز أن يكونَ القابلُ هو الجسم الموصوف بها؟! وإن كان الموصوف بها؛ فعدمُ قبوله ممنوع؛ وإن كان الموصوف مع اعتبار الشيء هنا كالمتّصل؛ إذ هو الموصوف مع اعتبارِ الاتّصال؛ فعدمُ قبولِ هذا المجموع مسلّم؛ إذ المجموعُ من الشيء و الصفة لا يبقِي مع ورودِ ضدِّ تلك الصفة عليه، لكن لمّ لا يجوز أن يكونَ القابلُ ذاتَ الموصوف و هو الجسم؟! و هذا سرٌّ.

قال:

وهم و تنبيه

[في أنّ الأجسام مطلقاً مركّبة من الحال و المحلّ]

و لعلّك تقول: إنّ هذا إن لزم فإنّما يلزم في ما يقبل الفكّ و التفصيل؛ و ليس كلُّ جسمٍ في ما أحسب كذلك؛ فإن خطر هذا ببالك، فاعلم أنّ طبيعة الامتدادِ الجسمانيّ في نفسها واحدةٌ و ما لها - من الغنى عن القابل أو

الحاجة إليه - متشابه؛ وإذا عُرف في^١ بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه عُرف أنّ طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه؛ ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته؛ فحيث كان لها ذاتٌ كانت لها تلك الطبيعة؛ لأنّها طبيعة نوعيّةٌ محصّلةٌ تختلف بالخارجات عنها دون الفصول.

أقول:

هذا الفصلُ مشتملٌ على سؤالٍ يرد على إثباتِ الهولوى.

و جوابه و تقريره أن يُقال: أنتم استدللتم من قبول الجسم الاتّصال و الانفصال على وجودِ القابل؛ و هذا لو لزم فإنّما يلزم في ما يقبل الفكّ و التفصيل بالفعل و ليس كلّ جسمٍ كذلك كالأفلاك؛ فلا يلزم أن يكون لكلّ جسمٍ هولوى.

وإنّما قال: «أحسب»؛ لأنّ امتناع الخرق على الأفلاك مختلفٌ فيه؛ فقال: «إن خطر هذا ببالك فاعلم أنّ طبيعة الامتداد الجسمانيّ» أي حقيقة الصورة الجسميّة في نفسها واحدة؛ لأنّ مفهوم الصورة الجسميّة - وهو المتّصل بذاته - في جميع الأجسام - سواء كانت فلكيّة أو عنصريّة - واحد؛ فيكون الكلّ في المعنى و الاحتياج إلى القابل واحداً؛ فإذا وجد بعضها محتاجاً إلى ما يقوم فيه عُرف أنّ طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه؛ إذ لو كانت طبيعتها مستغنية عما تقوم فيه لكان هذا الاستغناء لذاتها؛ فحيث لها ذاتٌ كان لها هذا الاستغناء؛ ولما لم تكن كذلك علّم أنّها محتاجةٌ إلى ما تقوم فيه.

و لقائل أن يقول: إنّما لزم من دليلكم مقارنة الصورة للهولوى لا احتياجها إليها؛ وإن سلّمنا لكن احتياجها إليها إمّا في وجودها أو في ما يتحقّق بدونه؛ و الأولان يوجبان كونها عرضاً؛ و الثالث [يوجب] جواز قيامها بدون الهولوى.

قوله: «لأنّها طبيعة نوعيّة» إشارة إلى جواب سؤالٍ وهو أن يُقال: إنّ الجنس طبيعة واحدة و مع ذلك يوجد بعض أفرادِهِ محتاجاً إلى فصلٍ معيّنٍ دون الباقي، فلم لا يجوز أن يكون كذا في صورة النزاع؟!

و توجيه الجواب أن يُقال: الطبيعة الجنسيّة إنّما تقتضي بذاتها فصلاً ما و هي لا تفارق

أبدأً عمّا تقتضيه؛ وأمّا اختلاف مقارنتها بالفصول فليست من جهة ذاتها، بل من جهتها؛ إذ هي عللٌ مقتضيةٌ لحصولها في الخارج بخلاف هذه الطبيعة؛ فإنّها طبيعةٌ نوعيّةٌ محصّلةٌ الذات غيرٌ محتاجةٌ في حصول ذاتها إلى مقارنةٍ عليّةٍ مقتضيةٍ حتّى يختلف بسببها مقارنتها واختلافها إنّما يكون بالخارجات غير الفصول؛ فلا يكون لها اختلاف المقارنة.

قال:

وهمٌ وتنبيةٌ

[في أنّ الجسم واحدٌ بالاتّصال غيرٌ قابلٌ للفك]

[و الذي قابلٌ له غيرٌ واحدٍ بالاتّصال]

و^١ لعلّك تقول: ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتّة؛ فإنّه إنّما ينفصل الجسم المركّب من أجسام بسيطةٍ لا احتمال فيها للانقسام إلّا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها.

أقول:

هذا الفصل يشتمل على سؤالٍ آخر وجوابه.

و تقريره أن يُقال: إنّما لزم من برهانكم الذي ذكرتم في الفصل الثالث وجود شيءٍ واحدٍ بالاتّصال قابلٍ للانقسام بالوهم لا بالفك؛ فلانسلم إمكان انفصاله بالفعل، بل المنفصل إنّما هو الجسم المركّب من تلك الأجزاء التي لا تحتل الانقسام إلّا بحسب الفروض والأوهام واختلاف العرضين القارئين /40B/ أو مضافين كما هو مذهبٌ ديمقراطيس؛ وحاصله أنّ الجسم الذي هو واحدٌ بالاتّصال غيرٌ قابلٌ للفك والذي قابلٌ له غيرٌ واحدٍ بالاتّصال.

قال:

فإن خطر هذا ببالك، فاعلم أنّ القسمة الفرضيّة أو الوهميّة^٢ أو الواقعة

بحسب اختلاف عرضين قارئين كالسوادِ والبياضِ في البُلقة أو مضافين
كاختلافِ محاذاتين أو موازاتين أو مماسّتين^١ تُحدِث في المقسوم^٢
اثنيّتهً ما يكون طباعاً كلّ واحدٍ من الإثنين طباعاً الآخر وطباعاً الجملة و
طباعاً الخارج الموافق في النوع؛ وما يصحّ بين كلّ اثنين منها يصحّ بين
اثنين آخرين؛ فيصحّ إذن بين المتبائن من الاتّصال الرافع للاثنيّته
الانفكاكية ما يصحّ بين المتصلّين؛ و يصحّ بين المتصلّين من الانفكاكِ
الرافع للاتّحاد الاتّصالي ما يصحّ بين المتبائن.

أقول:

تحريره أن يُقال: سلّمنا أن ما ذكرتم إنّما دلّ - ظاهراً - على القسمة الوهميّة أو الفرضيّة
أو الواقعيّة باختلاف عرضين أو مضافين؛ وهو ما يكون للموضوع بالقياس إلى الغير
كاختلافِ محاذاتين أو موازاتين أو مماسّتين لكن يلزم منها جوازُ القسمة الفكيّة؛ لأنّها
تُحدِث في المقسوم اثنيّتهً ما يكون طباعاً كلّ واحدٍ من الاثنين طباعاً الآخر و طباعاً
مجموعهما و طباعاً الخارج عن المجموع الموافق له في النوع؛ فيكون هناك أمران:
متّصلان و هما الجزءان الحادثان بالوهم أو غيره و أمران آخران بينهما انفكاكٌ و انفصالٌ
أي المجموع و الخارج عنه الموافق له في النوع؛ و قد تقدّم أنّ الأمور المتساوية في
الماهية و الطبيعة لا تختلف أفرادها في مقتضى تلك الطبيعة؛ فيصحّ إذن بين كلّ اثنين منها
ما يصحّ بين اثنين آخرين؛ فإذن يصحّ الاتّصال بين المتبائن و الانفكاك بين المتصلّين.
و «الطباع» لغةً مرادفٌ للطبيعة؛ و في الاصطلاح يُقال لمصدرٍ صفته ذاتيّة قريّة.

قال:

اللّهم! إلّا من عاتقٍ مانع خارج عن^٣ طبيعة الامتداد لازم أو زائل؛ و لعلّ
هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنيّتهً بالفعل و لا فصلَ بين أشخاص
نوعٍ تلك الطبيعة، بل يكون نوعه في شخصه.

٣. E: من.

٢. A: - في المقسوم.

١. A: مسامتين.

أقول:

يعني أن الانفكاك بين المتبائنين يوجب جواز الانفكاك بين المتصلين اللذين من تلك الطبيعة إلا:

- لمانع خارجي؛ وذلك المانع إما لازم لتلك الطبيعة وحينئذٍ يمتنع وجود المتبائنين؛ إذ المانع للتعدد إذا كان لازماً للطبيعة امتنع التعدد من تلك الطبيعة و يلزم انحصار تلك الطبيعة في شخص

- أو زائل عنها، كما في الصلب إذا زالت صلابته و حينئذٍ جاز الانفكاك؛ وهو المطلوب.

قال:

تنبيه

[في النوع الذي ليس له إلا شخص واحد]

كل^١ نوع يحتمل أن تكون له أشخاص كثيرة؛ فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي؛ فإنه لا توجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنيّة و لا كثرة تعرض، بل يكون نوعه في شخصه؛ أي لا يوجد ذلك النوع إلا شخصاً واحداً؛ وكيف توجد اثنيّة أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي؟!

أقول:

كل نوع يمكن أن تكون له أشخاص بحسب مفهومه الكلّي و عاق له عن ذلك لازم طبيعي؛ فإنه لا توجد للأشخاص المحتملة لذلك النوع اثنيّة؛ وكيف توجد و المانع لازم؟!

قال:

تذنيب

[في جواز التخلخل و التكاثف]

أليس قد بان لك أنَّ المقدارَ من حيث هو مقدارٌ أو الصورة الجرمية من حيث هي صورةٌ جرميةٌ مقارنةً لما تقوم معه، ويكون صورةً فيه، ويكون ذلك هيولاًها وشيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له؛ فأعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصَّص في بعض الأشياء قبولها لقدرٍ معيَّن دون ما هو أكبر أو أصغر منه.

أقول:

من جملة تفاريع وجود الهيولى جوازُ التخلخل والتكاثف؛ فأراد الشيخ أن يشير إليه في هذا الفصل؛ إذ قد يحتاج إليه في المباحث الآتية.

و تقريره أن يُقال: قد ظهر في ما مرَّ أنَّ المقدارَ من حيث هو مقدارٌ أو الصورة الجسمية من حيث هي صورةٌ جسميةٌ مقارنةً لشيء يكون قيامها معه وتكون الصورة الجسمية صورةً فيه - كما بيَّنا - ويكون ذلك الشيء هيولاًها؛ وظاهرٌ أنَّ ذلك الشيء ليس له في نفس ذاته مقدارٌ؛ وإلاَّ لما كان قابلاً للفصل والوصل، لما علمت؛ ولا صورة جرمية وإلاَّ لكانت للهيولى هيولى أخرى بعين ما مرَّ؛ وهذه هي الهيولى الأولى التي تنتهي إليها موادُّ المركبات الجسمانية بأسرها؛ فأعرفها وإذا لم يكن لها في نفسها مقدارٌ ولا صورة كانت نسبة المقادير إليها سواء؛ فلا يبعد أن يقبل في بعض الأشياء تارةً مقداراً أكبر وتارةً أصغر؛ فيصير جسمٌ واحدٌ تارةً أكبر - وهو التخلخل - وتارةً أصغر - وهو التكاثف -

وإنما قال: «في بعض الأشياء»؛ لأنَّ هيولى الفلك المحدد لا يقبل إلا مقداراً معيَّناً.

<المسألة الثالثة >

<في أنَّ الصورة لا تنفك عن الهيولى >

قال:

إشارة

[إلى تناهي الأبعاد]

يجب أن يكونَ محققاً عندك أنه لايمتدُّ بُعْدٌ في ملاً أو خلاً إن جاز وجوده إلى غير النهاية.

أقول:

هذا الفصل في بيانِ تناهي الأبعاد؛ إذ قد يحتاج إليه في هذه المسألة وفي مسائل أخرى؛ فقال: «يجب أن يكونَ محققاً عندك»؛ إذ ذاك يفيد في مطالب شريفة أنه لايمتدُّ بُعْدٌ في ملاً أو خلاً إن جاز وجودُ الخلا؛ وإنما قال: «إن جاز»؛ لأنه لم يبيّن امتناعه قبل.

قال:

وإلا فَمِنَ الجائز أن يُفرضَ امتدادان غير متناهيين من مبدئٍ واحدٍ لايزال البُعدُ بينهما يتزايد؛ و من الجائز 41A/ أن يُفرضَ بينهما أبعاد تتزايد بقدرٍ واحدٍ من الزيادات؛ و من الجائز أن تُفرضَ بينهما هذه الأبعادُ إلى غير النهاية.

أقول:

هذا ابتداء البرهان.

و تحريره أن يُقال: لو جاز امتدادُ الأبعادِ إلى غير النهاية يلزم إمكانُ انحصارِ ما لايتناهى بين الحاصرين؛ وهو محالٌ؛ لأنَّ إمكانَ المحالِ محالٌ؛ فالمقدّمُ مثله. بيان الشرطية: أنه لو كان كذلك يلزم إمكانُ أمورٍ ثلاثةٍ تلزمه ثلاثةُ أمورٍ أخرى يلزم منها التالي.

أما الأول - وهو لزومُ إمكانِ الأمور الثلاثة - فلاّنه حينئذٍ يمكن أن يُفرضَ امتدادان غير متناهيين من مبدئٍ واحدٍ كساقِي مثلثٍ لايزال البُعدُ يتزايد؛ وفيه نظرٌ؛^١ لأنَّ ذلك إنّما يكون أن لو كانت اللانهاية من جميع الجوانب و يمكن أن يُفرضَ بينهما أبعادُ تتزايد بقدرٍ واحدٍ من الزيادات بمعنى [أن] يكون زيادةُ كُلِّ بُعْدٍ على ما قبله بقدرٍ زيادةٍ ما بعده عليه و

١. هامش A: و يمكن الجواب عن النظر بأنّه إذا كان اللازم من بعض الجوانب ممكن كانت من جميع الجوانب أيضاً ممكن في نفسه. اللهم إلا من عائق؛ فحينئذٍ يمكن أن يفرض امتدادان.

يمكن أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية.

وإنما قال: «بقدر واحد»؛ لأنَّ زيادة كلِّ بُعدٍ لو كان أقلَّ من زيادة ما قبلها - كما يكون مثلاً كلُّ منها نصف ما قبلها - جاز عدمُ تناهي الزيادات مع كونها في بُعدٍ متناهٍ؛ إذ بيّن أوقليدس في المقالة الأولى من كتاب الأصول أنَّ كلَّ خطٍّ يمكن تنصيفه ومعلومٌ أنَّ نصفَ الخطِّ لا بدَّ وأن يكونَ خطًّا؛ فيمكن تنصيفُ الخطِّ إلى غير النهاية مع كون الخطِّ متناهياً؛ فيجب حينئذٍ أن يكونَ الزياداتُ بقدرٍ واحدٍ أو أكثر؛ وإنما خصَّص المثل بالذكر؛ لأنَّه لا ينافي حصولُ الزائد؛ إذ يوجد المثل في الزائد.

قال:

فيكون هناك إمكانُ زياداتٍ على أوَّل تفاوتٍ يفرض بغير نهاية؛ ولأنَّ كلَّ زيادةٍ توجد فإنَّها مع المزيد عليه قد توجد في واحدٍ؛ وأنَّ زياداتُ أمكنتُ؛ فيمكن أن يكونَ هناك بُعدٌ يشتمل على جميع ذلك الممكن، وإلاَّ فيكون إمكانُ وقوع الأبعاد إلى حدٍّ ليس للزائد عليه إمكانٌ؛ فيكون إنَّما يمكن وجودُ البُعدِ الشتملِ على محدودٍ من جملةٍ غير^٢ المحدود الذي في القوة؛ فيصير البُعدُ بين الامتدادين محدوداً في الزائد عند حدٍّ لا يتجاوزه في العظم؛ وهناك ينقطع لامحالة الامتدادان ولا ينفذان بعده؛ وإلاَّ أمكنت الزيادةُ على أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملةٍ غير المحدود؛ وذلك محالٌ.

أقول:

هذا بيانُ المقدِّمة الثانية وهي أنَّه يلزم من إمكانِ هذه الأمور الثلاثة أمورٌ أخرى: أحدها: إمكانُ زياداتٍ غير متناهية على البُعد الأول؛ والثاني: أنَّ كلَّ زيادةٍ يوجد فإنَّها مع المزيد عليه قد يوجد في بُعدٍ واحدٍ بعده؛ والثالث: أنَّ كلَّ جملةٍ من الزيادات التي أمكنتُ يمكن أن يوجدَ هناك بُعدٌ يشتمل

على جميع ذلك الممكن؛ إذ لو امتنع ذلك، بل إنَّما يمكن الاشتمالُ على الزيادات إلى غايةٍ لا يمكن على أكثر منها يلزم انتهاء الأبعاد الواقعة بين الامتدادين إلى بُعدٍ لا يمكن الزيادةُ عليه؛ وإلَّا لكان هناك بُعدٌ يشتمل على أزيد من الممكن وحينئذٍ يكون ذلك البُعدُ مشتملاً على زياداتٍ محدودةٍ متناهيةٍ من جملة الزيادات الغير المتناهية التي في القوة؛ فتكون الأبعادُ التي بين الامتدادين منتهيةً إلى بُعدٍ لا يتجاوزه بُعدُ في العِظَم؛ وهناك ينقطع الامتدادان لامحالة ولا ينفذان بعده وإلَّا أمكنت الزيادةُ على أكثر ما يمكن؛ وذلك محالٌ. فقلَّم أنَّ الأمور الثلاثة لازمةٌ.

وفيه نظر؛ إذ لانسلم أنه لو امتنع وجدانُ كلِّ جملةٍ في بُعدٍ لزم وقوفُ الاشتمالِ على جملةٍ لا يمكن أزيد منها في بُعدٍ، بل اللازم حينئذٍ أنَّ بعض الجمل لا يوجد في بُعدٍ وجاز أن يكون ذلك البعضُ جملةً الزيادات الغير المتناهية وغيرها؛ والجمل يوجد في أبعاد؛ فلا يلزم أنتهاء الأبعاد إلى بُعدٍ لا يمكن الزيادةُ عليه.

قال:

فتبين أنه يكون هناك إمكانٌ أن يوجد بُعدٌ بين الامتدادين الأوَّلين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية؛ فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرَيْن؛ هذا محالٌ.

أقول:

هذا بيانُ المقدِّمةِ الثالثة؛ وهو أن يُقالَ: إذا ألزمت هذه الأمور الثلاثة فبين أنه يلزم إمكانٌ أن يوجد بُعدٌ توجد فيه تلك الزياداتُ الغيرُ المتناهية؛ فيلزم إمكانُ انحصارِ ما لا يتناهى بين الحاصرَيْن؛ وهو محالٌ. وهذا البرهان يُسمَّى «سَلْمِيّاً».

قال:

وقد تستبان استحالة ذلك من وجوهٍ أُخرى يُستعان فيها بالحركة أو

لا يُستعان؛ ولكن في ما ذكرناه كفاية.

أقول:

هذا إشارة إلى برهان «المسامة»؛ فإنه يُستعان فيه بالحركة وإلى برهان «التطبيق»؛ فإنه لا يُستعان فيه بالحركة.

أما المسامة فهي أن يُقال: لو امتدَّ بُعدٌ إلى غير النهاية ووجود بُعدٍ متناهٍ موازٍ له ممكن وكذلك يمكن حركة المتناهي حيث يسامت طرفه البعدَ الغير المتناهي؛ فيلزم تحقق نقطة على غير المتناهي هي أول نقطة المسامة؛ والتالي محالٌّ؛ فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فبيّنة؛ وأما بطلان التالي فلأن كل نقطة فرضت أنها أول المسامة يلزم أن لا يكون أول المسامة، بل تكون المسامة قبلها؛ لأن المسامة إنما تحصل بحركة طرف المتناهي والحركة لا بدّ وأن تقع في مسافة؛ وقد بيّنا أن الحركة والمسافة منقسمة إلى غير النهاية؛ فيكون حركته على نصف تلك المسافة قبل حركته على تمامها؛ فيكون المسامة في حال الوصول إلى النصف قبل المسامة المفروضة.

ومنعوا الملازمة بما ذكر في نفي التالي بعينه.

وقيل: إن المحالَّ إنما لزم من المجموع؛ فجاز إمكان الكل؛ إذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحالَّ، كاجتماع كتابية زيدٍ و عديها.

والجواب: أن المجموع إذا استلزم المحالَّ لا بدّ وأن يكون الاجتماع محالاً لكن البعد المتناهي ممكنٌ موجودٌ وكذا حركته؛ فيكون ثبوت اللانهاية 41B/ معها محالاً وإلاّ لأمكن الاجتماع المستلزم للمحال.

ويمكن إصلاح هذا البيان بوجه حسن؛ وهو أن يُقال: لو تحرك طرف المتناهي؛ فإما أن تحصل نقطة هي أول نقط المسامة أو لم تحصل؛ وكل واحدٍ منهما باطل.

أما الأول: فلما مرّ.

وأما الثاني: فلاّنه لا بدّ للمسامة من أول؛ إذ حصول الشيء على وجه لا يكون لوجوده أول محالٌّ بالضرورة.

وأما برهان «التطبيق» فمعروف.

قال:

إشارة

[[إلى أن الصورة لا تنفك عن الهيولي]]

فلقد بان^١ لك أن الامتدادَ الجسمانيَّ يلزمه التناهي؛ فيلزمه الشكلُ أعني في الوجود؛ فلا يخلو إما أن يكونَ هذا اللازمُ يلزمه و لو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه و يلزمه لو انفرد بنفسه عن سببٍ فاعلٍ مؤثِّرٍ فيه أو يلزمه بسببٍ^٢ الحامل والأمر التي تكتنف الحامل؛ و لو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسامُ في مقاديرِ الامتدادات و هيئاتِ التناهي و التشكُّل، وكان الجزءُ المفروضُ من مقدارٍ ما يلزمه ما يلزم كليتِه؛ و لو لزم ذلك بسببٍ فاعلٍ مؤثِّرٍ فيه و هو منفردٌ بنفسه لكان المقدارُ الجسمانيُّ قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصلِ و الوصلِ؛ و كان له في نفسه قوَّةُ الانفصال؛^٣ و قد بانث استحالةُ هذا؛ فبقي أنه بمشاركةٍ من الحامل.

أقول:

هذا إشارة إلى البرهانِ على أن الصورة لا تنفك عن الهيولي.

و تقريره أن يُقال: لَمَّا ثبت أن الامتدادات لا بدَّ لها من التناهي؛ فالمتصل بذاته - الذي هو الصورة الجسميّة - لا بدَّ لامتداده من التناهي؛ وكلُّ ما كان كذلك فيمتنع خلوّ الصورة عن الهيولي.

بيانُ الشرطيّة: أنه لو كان المتصلُ متناهي المقادير فلا بدَّ و أن يلزمه الشكلُ في الوجود؛ أي يكون الشكلُ لازماً لوجوده دون ماهيته وإلا لكان شكلُ جميعِ الأجسامِ واحداً؛ وفي الشروح أنه لو كان لازماً للماهيّة لا يستلزم تعقلُّها تعقلُّه.

و فيه نظر؛ لأنّه إنّما يلزم ذلك أن لو كان لازماً بيتناً؛ و الشكلُ عبارةٌ عن الهيئةِ الحاصلةِ للمقدارِ بواسطة إحاطةٍ حدٍّ كما في الدائرة و الكرة أو حدودٍ كما في المكعب و المربع؛ و إذا كان الشكلُ لازماً لوجوده يلزم أن لا يفارق الهيولي؛ و ذلك لأنّه حينئذٍ لا يخلو إما أن

٣. E: الانفعال؛ هامش E: الانفصال.

٢. E: لسبب.

١. E: فقد بان.

يكونَ هذا اللازمُ يلزمه عن نفسه وإن انفرد عن الحامل أو يلزمه عن سببٍ خارجٍ وإن انفرد عن الحامل أو يلزمه بمشاركةِ الحامل وما يتبعه من المعاني.

وهذه منفصلةٌ مانعةُ الخلو؛ لأنّه لا يخلو من أن يكونَ بمشاركةِ الحامل وما يتبعه أو لا؛ والثاني إمّا أن يكونَ بنفسه وما يلزمه أو لا؛ وحينئذٍ يكون بالأمرِ الخارجيّ؛ والأخيران باطلان؛ فتعيّن الأولُ.

أمّا الثاني: فلاّنه لو لزمه عن نفسه بغيرِ مشاركةِ الحامل لتشابهتِ الأجسامُ في مقاديرِ الامتداداتِ وهيئاتِ التناهي؛ والشكلُ وهيئاتِ التناهي هي ككونِ المتناهي مشاراً إليه على وجهٍ مخصوصٍ ومحسوساً على وضعٍ معيّنٍ؛ وكذلك يلزم تشابهُ جزءِ الصورة لكتّيتها في المقدارِ والهيئةِ والشكلي.

وأما الثالث: فلاّنه المقتضي لذلك الشكلِ لو كان أمراً خارجاً يلزم أن يكونَ المقدارُ الجسمانيُّ قابلاً للفصلِ والوصلِ بدونِ هيولاه، لأنّ ما يفيد الشكلَ يفيد النهاية؛ إذ لو حصلتِ النهايةُ بدونَه حصل الشكلُ بدونَه ضرورةً تساويهما؛ وإفادة النهايةِ إمّا يكون بعد قبوله القطع؛ فحينئذٍ تكون الصورةُ قابلةً للفصل؛ وهي أيضاً متّصلة؛ فيلزم أن يكونَ المقدارُ الجسمانيُّ بذاته قابلاً للفصلِ والوصلِ؛ ولكانت له في نفسه قوّة الانفصال؛ وقد مرّ أنّ هذه القوّة يمتنع ثبوتهَا له.

وإذا انتفى القسمان فتعيّن الأولُ؛ وإذا كان لزومُ الشكلِ للمقدارِ بمشاركةِ الحامل وهو لازمٌ لوجوده؛ فيمتنع وجوده إلّا مع الحامل؛ وهو المطلوب.

واعلم أنّ لزومَ الشكلِ لا يكفي فيه الحاملُ وإلّا للزم التشابهُ المذكورُ لاشتراكِ الأجسامِ في الحامل، بل يحتاج إلى أمورٍ أخرى؛ وسيجيء الكلامُ تحقيقاً لذلك في ما بعد.

قال:

وهم وإشارةً

[إلى إيراد شكٍّ على ما أبطل به القسم الأول]

[من أقسام لزوم الشكل للصورة]

و^١ لعلّك تقول: وهذا أيضاً يلزمك في أشياء أخرى؛ فإنّ الجزء المفروض من الفلك^٢ ليس له شكل الفلك.

ثمّ تقول: إنّ الشكل للفلك مقتضى طباعه و طبع الجزء و طبع الكلّ واحد.

أقول:

هذا الفصل إشارة إلى نقض توهم وروده على الفصل السابق.

وجوابه وتوجيهه أن يُقال: ما ذكرتم منقوضٌ بالفلك؛ فإنّ الجزء المفروض منه ليس له شكله؛ ونحن قائلون بأنّ شكل الفلك مقتضى طباعه؛ و طبع الجزء و الكلّ واحد.

قال:

فنقول لك: إنّ الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة^٣ أوجبّت لهيولاه تلك الجرميّة؛ ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميّتها؛ فلما وجب لها ذلك وجب بإيجاب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكلّ؛ لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكلّ؛ فهذا له عن عارضٍ و مانعٍ و بسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة و يحملها و يتجزأ بها.

أقول:

هذا إشارة إلى دفع الوهم السابق.

و تقريره أن يُقال: سلّمنا أنّ شكل الفلك مقتضى طباعه و أنّ طبيعة جزئه كطبيعة كله لكن ههنا مانع يمنع من اتّصاف الجزء بشكل الكلّ بخلاف ما ذكرنا[ه]؛ وذلك لأنّ الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة هي صورته النوعيّة أوجبّت لهيولاه تلك الجرميّة المعيّنة و ذلك الشكل المعين بواسطة الجرميّة؛ وليس ذلك الشكل عن الهيولى من حيث هي و لا عن جرميّتها حتّى يلزم استواء الجزء و الكلّ؛ وإلّا لزم اشتراك جميع الأجسام في المقدار و الشكل؛ ولما أوجبّت تلك الطبيعة لهيولى الفلك جرمماً و شكلاً معيّناً وجب لذلك

الإيجاب أن لا يكون - لما يفرض بعد 42A/ ذلك - جزء صورة الكل جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل؛ فامتناع اتصاف الجزء ههنا بصورة الكل و شكله إنما كان لثلاثة أمور:

[١]. عارض: وهو إيجاب ذلك السبب صورة الشكل و شكله؛

[٢]. و مانع: وهو كونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل و شكله؛ إذ يمتنع بالبدية أن يكون صورة الجزء المفروض بعد حصول صورة الكل صورة الكل بعينها؛

[٣]. و مقارنة ما يقبل تلك الصورة المعيّنة و يحملها و يتجزأ بأجزائها؛ و ذلك لأن الكل إذا كان قابلاً لتلك الصورة المعيّنة و كل بعض منه لبعضها امتنع أن يحصل للجزء صورة الكل؛ و القوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره؛ و القيد الأخير يفيد دخول قوة بغير محلها لا من حيث إنه محل، بل من حيث إنه قابل للتغير، كما للقوة الطبية للطبيب إذا عالج نفسه؛ فإنها تغيره لا من حيث إنه طبيب، بل من حيث إنه مريض؛ و الطبيعة هي مبدأ قريب للحركات و السكنات الذاتية التي لمحلها. و في بعض النسخ ما كان لفظ صورة الشكل الثابتة التي فاعله لا يكون و حينئذ يجب أن يجعل «ما» الوصفية في قوله «جزءاً ما للكل» و موصوله فاعلة له.

قال:

و أما المقدار لو انفرد و لم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا الطبيعة المقدارية؛ و تلك الطبيعة هي^١ واحدة لم تصر كلاً و غير كل بحسب ذلك الفرض إلا^٢ من نفسها و^٣ لا من علّة و لا من مقارنة قابل؛ فلا يجب أن يستحق شيئاً معيماً ممّا يختلف فيه حتى نفس الكلّية و الجزئية؛ فليس يمكن أن يقال ههنا لحقتها^٤ شيء بحسب إمكان و قوة ما أو صلوح موضوع لحوقاً سابقاً ثم تبع ذلك أن صار ما هو كالجزم بحال مخالفة.

٣. A: - و.

١. هامش E: + في نفسها. ٢. E: لا.

٤. E: + من غيرها.

أقول:

قد بين أن عدم اتّصاف الجزء بصورة الكلّ و شكّله في الفلك إنّما كان لمانع و المانع مفقود هينها؛ فيندفع النقض؛ و ذلك لأنّ المقدارَ الجسمانيّ إذا كان منفرداً لم يكن هناك شيءٌ يوجب شيئاً إلاّ طبيعة الصورة الجسمانيّة؛ و تلك الطبيعة واحدة لم تصر كلّاً و غير كلٍّ إلاّ من نفسها؛ إذ لا مدخلَ لغيرها في ذلك بحسب تقدير تجريدها.

أمّا العلّة فلما مرّ في الفصل السابق.

و أمّا القابل فلتقدير انفرادها عنه.

و إذا لم يكن لغيرها مدخلٌ في ذلك؛ فهي لا يستحقّ شيئاً معيّناً ممّا يمكن أن يختلف فيه و الّا لكان شيءٌ أبداً ذلك الشيء؛ فلا يستحقّ الكلّيّة لتحقّق المانع المذكور في الفلك؛ فعلم أنّه لا يمكن أن يُقالَ هينها لحقها شيءٌ لحوقاً سابقاً من غيرها بحسب إمكان و قوّة ما لذلك الغير أو بحسب صلاحيّة محلّ المقدار و الشكل للكلّيّة و الجزئيّة حتّى تبع لذلك - أي اللحوق السابق - أن يصير ما هو كالجزء بحالٍ مخالفةً للكلّ، كما أمكن للفلك من لحوق الكلّيّة السابقة المستتبعة لمخالفة الجزء.

فإن قلت: ما الفائدة في هذا البرهان؟ إذ البرهان الأوّل قد دلّ على أنّ الصورة لا تنفك عن الهيولى، لقبولها الفصل و الوصل؛ و لأنّها طبيعة واحدة كما مرّ.

قلت: الأوّل إنّما دلّ على عدم انفكاكها في الأجسام لا مطلقاً؛ و هذا يفيد ذلك.

فإن قلت: حينئذ يكون هذا مُغنياً عن الأوّل؛ فما الحاجة في إيرادها؟

قلت: لا احتياج الثاني إليه في أنّه لا يمكن قبول الفصل و الوصل بدون الهيولى؛ و الله

أعلم.

<المسألة الرابعة >

<في أن الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمانية >

قال:

تنبيه

[في أن الهيولى ليس له في ذاته وضع]

هذا الحامل إنما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمانية؛ ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطعاً لمنتهى^١ إشارة نقطة إن لم ينقسم البتة أو خطأ أو سطحاً إن انقسم في غير جهة الإشارة.

أقول:

هذه مقدمة يتوقف عليها بيان المطلوب؛ وهي أن يقال: ليس لهذا الحامل في ذاته وضع؛ أي ليس هو في نفسه بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك، بل إنما يصير ذا وضع من جهة اقتران الصورة الجسمانية به؛ إذ لو كان له في نفسه وضع فلا يخلو من أن يكون منقسماً في جميع الجهات أو لا؛ فإن كان ذا حجم في نفسه؛ وإن لم يكن منقسماً كان في حد ذاته مقطعاً لمنتهى إشارة إلى مشار إليه؛ إذ لو كان ذا نهاية لكان منقسماً كما علم في المسألة الأولى؛ وإذا كان نهاية شيء فإن لم ينقسم في شيء من الجهات أصلاً كان نقطة وإن انقسم فإما أن ينقسم في جهة واحدة أو جهتين؛ إذ لا يمكن انقسامه في جهة الإشارة؛ والأول خطأ والثاني سطح؛ والأقسام بأسرها باطلة.

أما كونه ذا حجم؛ فلا أنه يوجب أن يكون بانفراده عن الصورة الجسمانية جسماً؛ وأيضاً يلزم أن يكون جزء الجسم في نفسه عين الجسم.

وأما كونه نقطة؛ فلا أنه حينئذ يلزم كونه الغير المنقسم محلاً للجوهر المنقسم وكذلك القول في القسمين الباقيين.

أو نقول: هذه الثلاثة حالة في موضوع ولا شيء من الحامل بحالٍ؛ وإلا لكان الجسمُ حالاً في الموضوع؛ وذلك محالٌ؛ فلا شيء من هذه الثلاثة بحاملٍ.
وإنما يفرض الشيخُ لكونه نهايةً ليثبت كونه نقطةً أو خطأً أو سطحاً؛ فيثبت أن الهيولى ليس لها في ذاتها وضعٌ؛ فإن عرض لها الوضعُ فمن قبل اقترانِ الصورةِ الجسميّةِ.

قال:

تنبيه

[في أن الهيولى لا تتجرّد عن الصورة]

فلو فرضنا هيولى بلا صورةٍ وكانت بلا وضعٍ ثم لحققتها الصورةُ؛ فصارت ذاتَ وضعٍ مخصوصٍ؛ فليس يمكن أن يُقالَ: «إنّ ذلك لأنّ الصورة لحققتها هناك» كما يمكن أن يُقالَ: لو كانت في صورةٍ توجب لها وضعاً هناك أو كان قد عرض لها وضعٌ هناك ثم لحققتها الصورةُ الأخرى؛ وإنّما ليس يمكن في ما نحن فيه؛ لأنّها مجردةٌ بحسب هذا الفرض.

أقول:

هذا هو البرهانُ على أنّ 42B/ الهيولى لا تتجرّد عن الصورة.

و تحريره أن يُقالَ: إذا ثبتت هذه المقدّمة يلزم أن لا تكون الهيولى مجردةً عن الصورة؛ إذ لو كانت مجردةً يلزم المحالُ؛ وذلك لأنّها لو كانت مجردةً ثم لحققتها الصورةُ الجسميّةُ فلا بدّ وأن تصير ذاتَ وضعٍ مخصوصٍ في موضعٍ مخصوصٍ؛ لامتناع أن تحصل في جميع المواضع أو لا في شيء منها أو في موضعٍ مبهمٍ غير معيّنٍ؛ إذ يمتنع وجودُ المعيّن في غير المعيّن؛ واللازم - وهو صيرورتها ذاتَ وضعٍ مخصوصٍ في موضعٍ مخصوصٍ - باطلٌ؛ لأنّها لو صارت كذلك فلا بدّ لذلك من مخصّصٍ؛ لامتناع الترجيح بلا مرجّح؛ والمخصّص منتهى؛ فيمتنع ذلك؛ وذلك لأنّ هذا التخصيصَ إنّما ممكنٌ بصورةٍ؛ لما بيّنا [من] أنّه يمتنع لها الوضعُ بدون الصورة؛ وتلك الصورة لا تخلو من أن تكون غير هذه الصورة أو هي بعينها؛ والقسمان محالان:

أما الأول فكما يُقال: كانت في صورةٍ أوجبت لها وضعاً هناك كجزءٍ من الماء في موضعه أو عرض لها مع تلك الصورة ذلك الوضع، كما إذا كان جزءٌ من الماء في حيزٍ الهواء؛ فإذا غلبت عليه الطبيعة الهوائية صار هواءاً في ذلك الموضع؛ وذلك باطل؛ لأننا نتكلم على تقدير كونها مجردة عن الصورة.
وأما الثاني فسيجيء.

قال:

و ليس يمكن أيضاً أن يُقال: إن الصورة عيّنت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كلٍّ واحدٍ مثلاً كأجزاء الأرض، كما يمكن أن يُقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب^١ لحوق الصورة؛ وهناك وضع جزئي لحوقاً يخصّص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالأجزاء من الهواء^٢ يصير ماءً؛ فيكون موضعه الطبيعي متخصّصاً بحسب موضعه الأول وهو أقرب مكانٍ طبيعي للمياه متاكناً^٣ موضعاً لهذا الصائر ماءً وهو هواء؛ وإنما لا يمكن هذا أيضاً؛ لأننا جعلناها مجردة.

أقول:

هذا هو بيان القسم الثاني وهو أن يكون بسبب هذه الصورة كما في الأوضاع الجزئية التي لأجزاء كلٍّ واحدٍ كالأرض مثلاً؛ وهذا إشارة إلى قول من قال: «لَمْ لا يجوز أن يتخصّص كتخصّص أجزاء الأرض مثلاً بأحيازها بواسطة صورتها مع أن نسبتها إلى جميع الأحياز واحدة؟!»

و توجيه الكلام ههنا أن نقول: هذا القسم أيضاً باطل؛ لأنه لو كان سبب التخصيص هو هذه الصورة فإما أن يكون على وجه يكون للهولي وضع معين يقتضي الصورة بتوسط

٢. E: الهولي.

١. E: - يقال في الوجه الذي... وضع جزئي بسبب.

٣. A: - كان.

ذلك الوضع - كما مرّ في القسم الأوّل من حصول وضع الهيولى قبل اقتران الصورة - أو لا يكون.

أما الثاني فظاهرُ البطلان؛ لأنّ نسبة الصورة المجردة التي تقترب بالهيولى إلى جميع أحيار عنصرها واحدة كنسبة الهيولى المجردة إليها؛ فلا تقتضي شيئاً منها؛ وأما الأرض فذلك بسبب اقتضاء صورة الكلّ وضع كلّ العنصر الموجب لاختصاص الأجزاء بمواضعها؛ وذلك غير متحقّق في ما نتكلّم فيه؛ والشيخ ما ذكر هذا القسم لوضوحها.

وأما الأوّل فكما يُقال: لحقتها الصورة حال أن يكون هناك وضع جزئيّ لحوقاً يخصّص أقرب المواضع الطبيعيّة لذلك الجسم من الموضع السابق، كما أن الجزء من الهواء يصير في حيزه ماء؛ فتوجب صورته تخصيص موضعه الطبيعيّ بسبب موضعه الأوّل وهو أقرب مكانٍ طبيعيّ للماء من موضعه الذي صار فيه ماء؛ وإنما امتنع ذلك؛ لأنّا جعلناها أيضاً مجردة من الصورة؛ فلا يتعيّن موضعها الأوّل.

واعلم أن هذا البرهان إنّما دلّ على امتناع تجرّد الهيولى المقارنة للصورة قبل المقارنة لا على امتناع تجرّدها مطلقاً ولا بعد المقارنة؛ فالشيخ قد يشير إلى تكميل هذا البرهان في الفصل الآتي.

قال:

تذنيب

[في استكمال البرهان على امتناع تجرّد الهيولى عن الصورة]

فأحدث من هذا أنّ الهيولى لا تتجرّد عن الصورة الجسميّة.

أقول:

هذا تنبيه على استكمال البرهان؛ إذ قد يمكننا أن نستدلّ ممّا مرّ على امتناع تجرّد الهيولى عن الصورة الجسميّة مطلقاً.

و تقريره أن يُقال: لمّا ثبت امتناع تجرّد هيولى الأجسام عن الصورة قبل الاقتران يلزم امتناع تجرّدها مطلقاً؛ إذ لو تجرّدتْ يلزم إمكان المحال وهو محال؛ وذلك لأنّها لو

تجرّدت و اقتران الصورة بها ممكن؛ فيلزم إمكان تجرّدها مع إمكان اقتران الصورة بها لكنّ التجرّد مع الاقتران محال؛ لاستلزامه المحال؛ لما بيّنا؛ فيلزم إمكان المحال؛ وإمكان الاقتران ثابت؛ فينتفي إمكان التجرّد.

وإنّما قلنا: «إنّ الاقتران ممكن»؛ لأنّه لو امتنع فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لذات الهيولى أو لوازمها أو عوارضها المفارقة؛ والأولان باطلان؛ وإلّا لما قارنتُ أبدأ؛ فتعيّن الثالث؛ وحينئذٍ يمكن الاقتران؛ فنبت امتناع تجرّد الهيولى مطلقاً.

وظنّ بعضُ الشارحين أنّ الشيخ كتبه في هذا الفصل على تركيب البرهان وأنّ الفصل السابق مشتمل على مقدّماته؛ وذلك باطل؛ إذ التركيب أيضاً استفيد من الفصل السابق كما بيّنا.

وزعم آخر أنّه أشار إلى امتناع تجرّدها بعد المقارنة؛ إذ الفصل السابق إنّما دلّ على امتناع تجرّدها قبل المقارنة.

<المسألة الخامسة >

<في إثبات الصور النوعيّة >

قال:

تنبيه

[في امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة النوعيّة]

والهيولى قد لا تخلو^١ عن صور أخرى؛ وكيف ولا بدّ من أن تكون إمّا مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكّل بسهولة أو بعُسْر أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك؛ وكلُّ ذلك غير مقتضى الجرميّة؛ وكذلك لا بدّ له من استحقاق مكان خاصّ أو وضع خاصّ متعيّن^٢؛ وكلُّ ذلك غير مقتضى الجرميّة العامّة المشتركة فيها.

أقول:

هذا الفصل ينبئ عن امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة النوعية؛ والمراد بها ما تنوع به الأجسام.

ولفظه «قد» - ههنا - للتحقيق لا للتقليل كما زعم بعض الشارحين حتى تحير في توجيهه؛ 43A/ ويدل على هذا المطلوب وجهان:

الأول: الأجسام مختلفة في الآثار؛ إذ بعضها يقبل الانفكاك والالتصام والتشكيل بسهولة كما في الأجسام الرطبة أو بعسر كما في الأجسام اليابسة؛ وبعضها يمتنع عليه قبول ذلك كما في المحدد؛ فاختصاص بعض الأجسام بصفة دون الباقي يستدعي مخصصاً وهو إما نفس الجسميّة المشتركة أو لوازمها؛ وحينئذ يلزم اشتراك جميع الأجسام في ذلك أو عوارضها المقارنة أو أمر منفصل؛ وحينئذ يعود الكلام في اختصاصها بذلك الجسم دون الباقي أو أمر ذاتي لذلك الجسم وهو المطلوب.

والحصر ظاهر؛ لأنه إما أن يكون منفصلاً عن ذلك الجسم أو لا؛ والثاني إما نفس الجسميّة أو لوازمها أو لا؛ والثاني إما ذاتي لذلك الجسم أو عرضي.

الوجه الثاني: أن كل جسم يستحق مكاناً خاصاً - كما سيأتي - أو وصفاً خاصاً إن لم يكن له مكان كالمحدد؛ وحينئذ يستدعي ذلك مخصصاً؛ وباقي البرهان كما مر.

وهاتان الصفتان من باب الأين والأول من الكيف.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام يعود في اختصاص كل جسم بصورته النوعية ويلزم إما التسلسل أو الترجيح بلا مرجح.

وههنا سرٌّ وهو أنه يلزم ممّا ذكرناه [ه] برهانٌ يدل على مختارٍ قادرٍ حكيم.

قال:

إشارة

[إلى أن الهيولى لا تكون كافية في لزوم الشكل و المقدار للجسم]

واعلم أنه ليس يكفي أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانيّة وإلا

لَوَجَبَ التشابهُ المذكورُ، بل يحتاج في ما يختلف أحواله إلى معيّناتٍ و
أحوالٍ متّفقةٍ من خارجٍ يتحدّد بها ما يجب من القدر والشكل؛ وهذا سرٌّ
تطلّع منه على أسرار أخرى.

أقول:

هذه إشارة إلى جواب سؤالٍ واردٍ على ما قيل في الفصل الثاني من المسألة الثالثة وهو
أنّ الهيولى لو كانت كافية في لزوم الشكل والمقدار للجسم يلزم اشتراك جميع الأجسام
في شكلٍ واحدٍ ومقدارٍ واحدٍ؛ لكون الهيولى مشتركة بين الجميع؛ فأشار بأنّ هذا الحامل
غير كافٍ في لزوم الشكل والمقدار المعيّنين وإلّا لزم التشابه المذكور في ذلك الفصل.
ولا يكفي أيضاً هذا الحامل مع صورته النوعية وإلّا لما اختلف أشكال أجزاء العنصر
الواحد ومقاديرها، بل يحتاج في اختلاف الأجزاء شكلاً ومقداراً إلى مخصّصاتٍ و
معيّناتٍ وأحوالٍ مناسبةٍ لذلك من خارج؛ والمعيّنات هي العقول والنفوس السماوية؛ و
الأحوال المناسبة هي الأحوال الأرضية مثل الصور السابقة والتغييرات اللاحقة والقواسم
العنصرية.

وبعضهم فسّر «المتّفقة» بـ«الاتفاقية» وهي ما يكون وجوده غير دائمٍ وغير أكثرٍ من
أسبابها بسببٍ تخلف الشرائط عن أسبابها في أكثر الأوقات أو في شطرها كالأحوال التي
تقع مثلاً في الهواء والأرض بسبب جزئيّ [من] السحاب والرياح والمياه وأفعال
الحيوانات الموجبة لاختلاف أحوال أجزاء العناصر من الرخاوة والصلابة واللطفة و
الكثافة والبروز والتغير وغير ذلك.

قوله: «و هذا سرٌّ تطلّع منه على أسرار أخرى» يعني لما علمت أنّ اختلاف أحوال
الأجسام يفتقر إلى أسبابٍ وأحوالٍ خارجيّةٍ مناسبةٍ من الصور السابقة والتغييرات
اللاحقة؛ فيعلم من ذلك أبحاثاً شريفةً؛ إذ يلزم حينئذٍ:

- أن لا تكون للحوادث بدايةً زمنيّةً وإلّا يلزم التشابه المذكور؛

- و يلزم منه أن تكون الأجسام قديمةً؛

- وأنّه لا بدّ من حركةٍ سرمديةٍ يكون سبباً للاستعدادات المختلفة في المادّة لقبول

الآثار المختلفة؛

- وأن تلك الحركة تقتضي وجودَ جسمٍ يتحرك أبداً؛
 - وأن ذلك يحتاج إلى مبدأ قديمٍ يقتضي وجودَ هذا الحادثِ عند تمام الاستعداد.
- ولقائل أن يقول: هذا إنما يلزم أن لو لم يكن الصانعُ فاعلاً مختاراً؛ وهذا هو الحقّ المبين؛ والله أعلم.

<المسألة السادسة >

<في كيفية تعلّق الهيولى بالصورة >

قال:

وهم و تنبيه

[في أن الصورة شريكةٌ لعلّة قوامِ الهيولى]

واعلم أنّ الهيولى مفتقرةٌ في أن تقومَ بالفعل إلى مقارنة الصورة؛ فإما أن تكون الصورة هي العلة المطلقّة الأولى لقوامِ الهيولى بها مطلقاً^١ أو تكون الصورة آلة أو واسطةً لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقاً أو تكون شريكةً لمقيم آخر باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى أو تكون لا الهيولى تتجرّد عن الصورة ولا الصورة تتجرّد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه؛ بل يكون سبباً خارجاً^٢ عنهما يقيم كلّ واحدٍ منهما مع الآخر أو بالآخر.

أقول:

يريد أن يبيّن في هذه المسألة أنّ الصورة شريكةٌ لعلّة قوامِ الهيولى. وتقرّر هذه المسألة وتوجيهها في غاية الصعوبة. أمّا أولاً: فلأنّ الشيخ وضع في صدر المسألة أنّ الهيولى مفتقرةٌ في أن تقومَ بالفعل إلى

٢. E: بل يكون سبب ما آخر خارج.

١. A: - مطلقاً.

الصورة وعلى هذا التقرير أخذ في التردد بأنها إما علّة مطلقة أو آلة و واسطة أو شريكاً. ثم قال: «و ليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من العكس». وهذا مستدرِكٌ منافٍ للتقدير.

و أما ثانياً: فإنه ذكر في أثناء المسألة أن الصورة ليست علّة و لا آلة و واسطة لعدم تقدّمها على الهيولى. ثم التزم بأنها^١ جزء للعلّة مع أن جزء العلّة يجب أن يكون متقدّماً. فإن قيل: إنه يريد جزء علّة البقاء لا علّة الإيجاد حتّى يجب أن يكون متقدّماً. فنقول: حينئذٍ ترديده إما أن يكون في علّة البقاء و آلتها و واسطتها أو في علّة الإيجاد و آلتها و واسطتها.

فإن كان الأول: فلانسلم أن الصورة ليست إحديها. قوله في الفصول الآتية: «إنها لو كانت إحديها يلزم تقدّمها على الهيولى» قلنا: لانسلم وجوب تقدّم علّة البقاء و آلتها و واسطتها. وإن كان الثاني: فلانسلم الحصر في الأقسام المذكورة؛ لجواز أن تكون الصورة علّة البقاء و آلتها 43B/ و واسطتها.

و الشارحون خبطوا في جميع ذلك و ما ذكر أحد شيئاً من ذلك إلا على وجه لا يضمن ولا يغني من جوع؛ و نحن نبين جميع ذلك بعون الله و حُسن تيسيره. فنقول: يجب أن يُعلم أن العلّة قسمان:

[١]. علّة الإيجاد: وهي أن يوجد الشيء بعد ما لم يكن.

[٢]. و علّة البقاء: وهي أن يكون سبباً لبقاء الشيء؛ إذ بقاء الموجود و استمراره غيره غير حدوته. فلا بدّ له من مؤثّر كالبناء؛ فإن الباني و أفعاله المخصوصة من الحركات و السكنات علّة الإيجاد؛ و شدّة التيام الأجزاء و الدعائم و الأساطين و أمثالها علّة البقاء. و علّة الإيجاد إذا كانت تامّة التأثير و المعلول تامّ القبول - إذ التأثير و القابليّة يقبلان الشدّة و الضعف - يستغني المعلول في بقائه عن الغير مادامت العلّة موجودة؛ إذ الإفاضة لما كانت تامّة كاملة و القبول تامّاً لا يقع الاحتياج إلى شيء آخر كالبارئ تعالى بالنسبة إلى

العقل الأول؛ وإن لم يكونا تائمين أو أحدهما يقع الاحتياج في البقاء إلى معينٍ كما ساء النار بالنسبة إلى اشتعال الفتيلة المجردة عن الدهن؛ فإنها تشتعل لكن يحتاج الاشتعال في بقائه إلى الاستمداد بالدهن؛ وعلّة الإيجاد إن لم تكن باقيةً مع المعلول فلا بد للمعلول من علّة أخرى يبقى بها كما في البناء. فقد تكون علّة الإيجاد مغائرةً لعلّة البقاء. أمّا إذا كانت باقيةً فلا تقع الحاجة إلى شيءٍ آخر أصلاً وإن وقعت فإنما يقع إلى مقترٍ معينٍ كما مر؛ وإذا كانت الصورة علّة الإيجاد أو آلةً واسطةً لها؛ فيكون أيضاً كذلك بالنسبة إلى البقاء؛ لكونها باقيةً مع الهولي؛ وإن لم يكن شيئاً منها بالنسبة إلى الإيجاد لم يكن أيضاً كذلك بالنسبة إلى البقاء؛ لأنّ الهولي حينئذٍ تحتاج إلى علّة أخرى قريبة توجدها؛ وسيجيء هذه المسألة [من] أنّ علّتها جوهرٌ مجردٌ ثابت؛ فتستغني الهولي بها عن غيرها في البقاء؛ فعلم أنّ كون الصورة علّة الإيجاد أو آلةً واسطةً لها يساوي كونها كذلك بالنسبة إلى البقاء؛ فلذلك ترك الشيخ التريدي في كونها علّة البقاء أو آلةً واسطةً لها. وإذا عرفنا ذلك فنقول: مراد الشيخ ههنا أنّ الصورة شريكة لعلّة بقاء الهولي ولذلك ذكر بلفظ «المقيم».

قوله: «الهولي مفتقرة في أن تقوم بالفعل» يشير إلى أنّها تحتاج في قيام وجودها الخارجي لا في الماهية.

وقوله: «إلى مقارنة الصورة» يفيد أنّها من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلّة لا كالبارئ تعالى والعالم؛ وتحرير البرهان أن نقول: إذا ثبت التلازم بين الهولي والصورة فذلك التلازم إما من ذاتهما أو من أمرٍ خارج؛ فإن كان لذاتهما فلا بد وأن يكون لأحدهما مدخلٌ مافي وجود الآخر؛ إذ يمتنع أن يكون وجود كلّ منهما مستدعياً بالذات للآخر مع استغنائه كلّ منهما عن الآخر من جميع الوجوه، لكنّ الهولي تفتقر في قيامها بالفعل إلى مقارنة الصورة لما مر [من] أنّ الهولي لا يمكن وجودها مجردة عن الصورة وحينئذٍ لا يمكن أن يكون سبباً لوجود الصورة ولا يلزم الدور؛ إذ الشيء إنما يؤثر بعد كونه موجوداً بالفعل ولاّتها قابلة؛ فلا يكون فاعلةً.

وفي هذا الوجه نظر؛ وبتقدير تسليمه لا يمتنع أن يكون القابل له آلة أو شرطاً لعلّة

أخرى وهذا المقدار يكفي في التلازم.

فإن قلت: كما مر أن الهولوى لا تتجرد عن الصورة؛ فكذا سبق أن الصورة أيضاً لا يمكن تجرّدها عن الهولوى؛ فلم صار إحداهما أولى بالافتقار من الأخرى؟! قلت: افتقار الصورة إلى الهولوى في ما ذكر قبل إنما كان في التعيّن أو لوازمه التي هي المقدار المعيّن والتناهي والشكل لا في الوجود بالفعل.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الصورة إما علّة مطلقة؛ أي علّة فاعليّة لوجودها أوليّة أي لا يكون بواسطة بين الهولوى وعلّة أخرى أو آلة واسطة للعلّة المطلقة أو جزء لها؛ لأنّها إما أن كانت علّة أو لا؛ فإن كانت فإما كانت واسطة بين علّة أخرى وهي الواسطة أو لا وهي الأوليّة؛ وإن لم تكن علّة فإما أن كانت جزءاً للعلّة المطلقة أو للعلّة البقاء أو ليس شيء منهما؛ والأوّل يندرج نفيه تحت نفي العلّة المطلقة؛ فلهذا ترك الشيخ ذكره؛ والثاني وهو الشريك؛ والثالث هو الآلة؛ إذ الآلة ما لا تكون علّة ولا جزءاً؛ ويتوقف تأثير العلّة عليه؛ وإن لم يكن التلازم لذات شيءٍ منهما، بل لأمرٍ خارجٍ بأن يقيم كلّاً منهما باستعانة الآخر أو مع الآخر أو باستعانة أحدهما فقط؛ وهذا القسم تركه الشيخ لوضوح بطلانه ببطلان القسمين المذكورين كما سيجيء في موضعه.

فإن قلت: هذا هو القسم الذي سمّاه بالشريك؛ فلاحاجة إلى ذكره ثانياً. قلت: لا! لأنّ الكلام في الخارجي على تقدير استوائه في الاحتياج؛ والقول في الشريك على خلاف هذا التقدير.

فعلم ممّا مرّ أن التلازم إن كان لذات أحدهما والاحتياج من جانب الهولوى؛ فالصورة إما أن تكون علّة مطلقة أو آلة واسطة أو تكون شريكاً لها؛ وإن لم يكن لذات أحدهما فيكون لأمرٍ خارجيٍّ؛ فهذه منفصلة مانعة الخلو من ثلاثة أجزاء؛ والأوّل والثالث باطل لما سيجيء في الفصول الآتية؛ فتعيّن الثاني؛ وهو المطلوب.

قال:

إشارة

[إلى أن الصورة لا تكون علّة مطلقة أو آلة للهولوى]

أما الصور^١ التي تفارق الهيولى إلى بدل؛ فليس يمكن أن يُقال: إنها عللٌ مطلقةٌ للوجود الواحد المستمر لهيولياتها، ولا آلاتٌ ومتوسّطاتٌ مطلقةٌ، بل لا بدّ في أمثال هذه من أن يكونَ على أحدِ القسمين الباقيين؛ وهيهنا سرٌّ آخر.

أقول:

هذه إشارةٌ إلى بطلانِ القسم الأول وهو أن تكونَ الصورةُ علّةً مطلقةً أو آلةً وواسطةً. وتقريره أن يُقال: الصورةُ إمّا مفارقةٌ بالبدل كالصور العنصرية إذا صار الجسمُ الواحدُ مثلاً جسمين أو بالعكس؛ وإمّا لازمةٌ كالصور الفلكيّة؛ وليس شيءٌ منهما علّةً أو آلةً وواسطةً مطلقاً.

أما /44A/ الثاني: فسيجيءُ تقريره في الفصل الآتي.

وأما الأول: فلائنه يمتنع أن تكونَ الصورةُ المقارنةً بالبدل علّةً أو آلةً وواسطةً لوجود الهيولى مطلقاً وإلّا كانت كذلك بالنسبة إلى البقاء، لما مرّ؛ وذلك باطلٌ؛ إذ يقتضي^٢ أن تكونَ علّةً أو آلةً وواسطةً للوجود الواحد المستمر؛ إذ المعلول ينعدم عند انعدام علّته التامة ضرورةً، بل لا بدّ في أمثال هذه من أن يكونَ على أحدِ القسمين الباقيين وهو أن تكونَ الصورةُ شريكّةً لعلّة البقاء أو يكونَ الخارجيّ مقيماً لها.

قوله: «وهيهنا سرٌّ» يعني هذا البرهان يدلّ على وجودِ مبدأ الكائنات غير الهيولى و الصورة؛ إذ كلٌّ من القسمين يتوقّف على خارجٍ من الهيولى و الصورة.

قال:

إشارةٌ

[إلى أن الصور الجرميّة و ما يصحبها ليست سبباً لقوام الهيولى]

يجب أن يُعلم في الجملة أن الصورة الجرميّة و ما يصحبها ليس شيءٌ منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقتهما^٣

بالوجود و لكانت الأشياء التي هي عللٌ لماهيّة الصورة أو^١ لكونها موجودةً محصلةً الوجود سابقةً أيضاً على الهيلولي^٢ بالوجود حتّى يكون بعد ذلك للصورة وجودٌ غير وجود الهيلولي ثمّ يكون عن^٣ وجود الصورة وجود الهيلولي على أنّها معلولة من جنس ما لاتباين ذاته ذات العلّة وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيّته^٤؛ فإنّ اللوازم المعلولة قسماً كلّ^٥ قسمٍ منهما داخل في الوجود.

أقول:

البرهان الذي سبق يختصّ بالصور المفارقة إلى بدلٍ وهذا البرهان شاملٌ لها و لللازمه نوعاً كان كما في العنصريّات أو نوعاً و شخصاً كما في الفلكيّات؛ فهذا قال: في الجملة إنّ الصورة الجسميّة و ما يصحبها من الصور النوعيّة و غيرها ليست سبباً لقوام الهيلولي أو آلة و واسطة مطلقاً وإلاّ لكانت سابقةً على الهيلولي بالوجود و لكانت عللٌ ماهيّة الصورة - و هي ذاتيّاتها - و عللٌ وجودها أيضاً سابقةً على الهيلولي بالوجود؛ و التالي باطل؛ فالمقدّم مثله. أمّا الشرطيّة فظاهرة؛ لأنّ عللٌ ماهيّة العلّة و عللٌ وجودها يجب أن تكون موجودة حتّى توجد العلّة بالفعل ثمّ يوجد بها المعلول.

قوله: «على أنّها معلولة من جنس ما لاتباين» جواب سؤالٍ و هو أن يُقال: «لانسلم صدق الشرطية و إنّما يلزم ذلك أن لو لم تكن الهيلولي من معلولات ماهيّة الصورة كالزوجيّة للأربعة و قابليّة الوجود للممكن. أمّا إذا كان فلا يلزم تقدّم الصورة على الهيلولي بالوجود على تقدير كونها علّة لها.» فأجاب بأنّ المعلولات قسماً: قسمٌ يباين العلّة كالعالم و البارئ تعالى؛ و قسمٌ يقارن العلّة و ذلك أيضاً قسماً: ما يكون معلولة لماهيّة العلّة و ما يكون معلولة لوجودها؛ و لكلّ من القسمين وجودٌ في الخارج. أمّا الأوّل فقد مرّ و أمّا الثاني فكاتعنين لوجود كلّ شخصٍ؛ و الهيلولي و إن كان من جنس ما لاتباين ذاته

١. E. و. ٢. A: ايضاً للهيلولي.

٤. A: لماهيّتها.

٣. E: - وجود غير وجود الهيلولي ثمّ يكون.

٥. هاشم E: و كلّ.

ذات العلة لكتّنها ليست من القسم الأول؛ إذ معلولات الماهية أعراض قائمة بالماهية من حيث هي - سواء كانت موجودةً أو لا -؛ والهيولي ليست كذلك؛ وهذا التوجيه ممّا تحيّر فيه شارحون.

قال:

ولكن قد عُلم أنّ التناهي و التشكّل من الأمور التي لا توجد الصورة
الجرميّة في حدّ نفسها إلّا بهما أو معهما؛ وتبيّن أنّ الهيولي سببٌ لذينك؛
فتصير الهيولي سبباً من أسباب ما به أو معه تتمّة^١ وجود الصورة
السابقة^٢ بتتمّة وجودها للهيولي؛ وهذا محال^٣.

أقول:

هذا بيانٌ فسادِ التالي وهو مبنيٌّ على ثلاث مقدّمات:
أحدها: أنّ التناهي و الشكل ممّا لا توجد الصورة إلّا بهما أو معهما.
الثانية: أنّ الهيولي علةٌ للتناهي و الشكل.
الثالثة: أنّ السابق على السابق أو المع سابقٌ.

و مهما ثبتت هذه المقدّمات يلزم بطلانُ التالي وهو تقدّمُ الصورة و علليها على
الهيولي؛ إذ لو كانت كذلك يلزم أن يكون كلّ واحدٍ من الهيولي و الصورة سابقاً على نفسه؛
وهو محالٌ.

أمّا المقدّمة الأولى فلأنّه قد عُلم من الفصل الثاني من المسألة الثالثة أنّ التناهي و
الشكل ممّا يمتنع وجودُ الصورة المعيّنة إمّا بهما - إن كان لهما تأثيرٌ فيه أو مدخلٌ في
التأثير - و إمّا معهما - إن لم يكن - و على هذا لا يتوجّه قولُ الإمام حيث قال: «الشكل
عبارةٌ عن هيئةٍ إحاطةٍ حدّ أو حدودٍ بالجسم؛ وهي متأخّرةٌ عن الإحاطة المتأخّرة عن
الحدود المتأخّرة عن المقدار المتأخّر عن الصورة الجسميّة و كذا التناهي متأخّر عنها؛

١. هامش E: يتمّ. ٢. هامش E: + أو.

٣. A: + فقد اتضح أنّه ليس للصورة أن يكون علةً للهيولي أو واسطة على الإطلاق.

فيمتنع أن يكونا متقدّمين على الصورة أو معها^١؛ لأنّا لانسلم تأخّرهما عن الصورة المعيّنة والكلام فيها؛ إذ علّة الهيولي إنّما تكون هي؛ لأنّ العلّة ما لم تصر معيّنة محصّلة الوجود لم يكن تأثيرها في الغير.

وأما الثانية فقد مرّ في ذلك الفصل بعينه.

وأما الثالثة وهي «أنّ السابق أو المع سابق» فواضحة أيضاً.

فإن قلت: سلّمنا أنّ السابق على السابق سابق. أمّا السابق على المع فلانسلم؛ لأنّ السبقّ ههنا سبقّ العلّية لا بالزمان وغيره؛ ومعنى سبقّ العلّة على المعلول هو أنّه وجد هذا؛ فوجد ذلك به، كحركة الإصبع مع حركة الخاتم؛ وهذا المعنى ملازم للعلّية وهي كون الشيء مؤثراً في غيره؛ فحيث لا تكون العلّة لا يكون السبقّ بهذا المعنى؛ فلا يلزم من تقدّم العلّة على معلوله بهذا المعنى تقدّمها على ما مع معلوله.

قلت: سلّمنا ذلك ولكن ههنا دليل خاصّ دلّ على أنّ الهيولي يمتنع أن تتأخّر عن الصورة بالذات؛ لأنّها لو تأخّرت وهي متقدّمة على ما مع الصورة؛ فيلزم تقدّم الصورة على ما معها؛ هذا خلف؛ وإذا لم تكن متأخّرة عن الصورة فإنّما أن تكون معها أو قبلها؛ فإذا كانت الصورة متقدّمة عليها يلزم التناقض وتقدّم الهيولي على نفسها.

وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث فلو كانت الصورة مع تتمّة وجودها سابقة على الهيولي يلزم أن يكون الهيولي سبباً لما به أو معه تتمّة وجود الصورة التي هي سابقة مع تتمّة وجودها على الهيولي؛ وذلك محال؛ 44B/ واللازم في الهيولي متعلّقة بالسابقة. وهذه الأبحاث غير موجودة في كتبهم، فافهمها!

قال:

وهم و تنبيه

[في ردّ الإشكال على كون الصورة شريكاً لعلّة الهيولي]

و لعلّك تقول: إذا كانت الهيولي محتاجة إليها في أن يستوى للصورة

١. راجع: شرح الفخر الرازي على الإشارات و التنبيهات (شرحي الإشارات)، ج ٢، ص ٣٣.

وجودٌ فقد صارت الهيولى علّة للصورة في الوجود و^١ سابقةً.
 فيكون الجواب: أنّا لم نقض بكونها محتاجةً إليها في أن يستوى
 للصورة وجودٌ، بل قضينا بالإجمال أنّها محتاجٌ إليها في وجود شيءٍ توجد
 الصورة به أو معه.
 ثمّ تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل.^٢

أقول:

هذا سؤالٌ أوردته على نفسه؛ وهو أن يُقال: لو كانت الهيولى سبباً من أسباب ما به تتمّة
 وجود الصورة لكانت علّة لوجود الصورة سابقةً عليها؛ فيستغني عن الصورة؛ فكيف
 تكون الصورة شريكّة لعلّتها؟!

فنبّه عن هذا الوهم بأنّا لم نقض بكون الهيولى سبباً من أسباب ما به وجود الصورة على
 التعيّن حتّى يلزم ما ذكرتم، بل قضينا بأحد الأمرين وهو:

[١]. إمّا كونها محتاجةً إليها في ما به الصورة

[٢]. أو في ما معه الصورة.

قوله: «ثمّ تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل»^٣ يعني لمّا علّم أنّ الصورة
 غير سابقةٍ على الهيولى وهي محتاجةٌ إلى الهيولى في تعيّناتها وتخصّصاتها؛ فاحتاج بعد ذلك
 إلى بيان كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة على وجهٍ لا يلزم المحال؛ وسيجيء بعد ذلك
 في ما بعد من الفصول.

قال:

إشارة

[إلى كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة]

أنت تعلم أنّ الصورة الجوهرية إذا فارقت المادّة فإن لم يعقب بدل لم تبق

١. أ: ثم تلخيص هذا الكلام مفصل.

٢. أ: و.

٣. أ: ثم تلخيص ما بعد هذا الكلام إلى مفصل.

المادة موجودة؛ فمعقّب البدل مقيم للمادة لامحالة بالبدل؛ وليس بواجب أن يقول: «و يقيم البدل أيضاً بالهيولى على أن تكون الهيولى قامت فأقامت»؛ لأنّ الذي يقوم فيقيم متقدّم بقوامه إمّا بالزمان أو بالذات؛ و بالجملة لا يمكنك أن تدير^١ الإقامة.

أقول:

هذه إشارة إلى كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة.
و تقريره أن يُقال: لمّا علّم أنّ الصورة ليست علّة مطلقة و لا آلة و واسطة للهيولى؛ لامتناع تقدّمها على الهيولى و لا الهيولى كذلك؛ فيجب أن يُعلم أنّ الصورة محتاج إليها في بقاء الهيولى؛ و ذلك لأنّ الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم تحصل صورة أخرى بدل المفارقة لم تبق المادة موجودة؛ لامتناع تجرّدها عن الصورة؛ و تعقيب ذلك البدل لا بدّ له من معقّب موجد له؛ فمعقّب البدل مقيم - أي حافظ - لبقائها.

قوله: «و ليس بواجب» جواب سؤال؛ و هو أن يُقال: «الهيولى كما لا يمكن تجرّدها عن الصورة؛ فكذا تجرّد الصورة عنها غير ممكن؛ فيكون الصورة أيضاً مقاماً بالهيولى.» فأجاب بأنّ ذلك ليس بواجب؛ أي ليس بممكن أن يقول: «إنّ مقيم المادة بالصورة يقيم الصورة بالهيولى أيضاً على أن تكون الهيولى قامت فأقامت»؛ لأنّ الذي يقوم ثمّ يقيم غيره يتقدّم في قوامه على ما يقيمه إمّا بالزمان أو بالذات؛ لأنّ الشيء ما لم يوجد لم يحفظ وجود غيره؛ و هذا دور؛ فعلم أنّه لا يمكنك أن تجعل كلّاً منهما مقيماً للآخر.

قال:

إشارة

[إلى بطلان أن يكون سبب تلازم]

[الصورة و الهيولى أمراً خارجياً]

ليس يمكن أن يكون شيان كلّ واحدٍ منهما يقام به الآخر؛ فيكون^٢ كلّ

٢. E: يقام به الآخر حتى يكون.

١. A: يدير.

واحدٍ منهما متقدماً بالوجود على الآخر وعلى نفسه؛ ولا يجوز أن يكون شيئان كلٌّ واحدٍ منهما يقام مع الآخر ضرورةً؛ لأنه إن لم يتعلّق ذاتُ أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كلٌّ واحدٍ منهما وإن لم يكن مع الآخر؛ وإن تعلّق ذاتُ كلٍّ واحدٍ منهما بالآخر فلذاتِ كلٍّ واحدٍ منهما تأثيرٌ في أن يتمّ وجود الآخر؛ وذلك ممّا قد بان بطلانه.

أقول:

هذه إشارة إلى بطلان القسم الثالث وهو أن يتساوى كلٌّ منهما في الاحتياج وعدمه؛ و يكون سببُ التلازم أمراً خارجياً يقيم كلّاً منهما بالآخر أو معه.

و تحريره أن يُقال: لو كان الخارج سبباً للتلازم:

[١.] فإمّا أن يقيم كلّاً منهما بالآخر

[٢.] أو مع الآخر

[٣.] أو أحدهما بالآخر فقط؛

و الأقسام بأسرها باطلة:

أما الأول: فلأنه يوجب تقدّم كلٍّ منهما على الآخر وعلى نفسه؛ وأنه محال.

وأما الثاني: - وهو أن يقيم كلّاً منهما مع الآخر - فلأنه إمّا أن يكون لذاتِ أحدهما تعلّق بالآخر أو لم يكن أصلاً؛ فإن لم يكن جاز وجودُ كلٍّ منهما بدون الآخر؛ وقد بيّنا فساد ذلك؛ وإن كان فإمّا أن يكون التعلّق من الجانبين أو من جانبٍ واحدٍ؛ ولا سبيل إلى شيءٍ منهما. أما الأول فلأنه حينئذٍ يلزم أن يكون لكلٍّ منهما تأثيرٌ في وجود الآخر ويلزم الدور؛ وأما الثاني فلأنه يكون حينئذٍ لأحدهما تأثيرٌ في الآخر؛ فكان أحدهما مقاماً به الآخر لا مع الآخر؛ هذا خلف.

وقيل عليه بأنّه إن أراد بالتعلّق التأثير فلا نسلم أنّه لو لم يكن لأحدهما تعلّق بالآخر جاز الانفكاك في المتضائقين ومعلوليّ عليّةٍ واحدةٍ؛ وإن أراد به تعلّقاً ممّا فلا نسلم أنّه يلزم من تعلّق شيءٍ منهما بالآخر تأثيره فيه كما مرّ من المثاليين.

ويمكننا تقريرُ هذا البرهان على وجه لا يرد ذلك؛ وهو أن نقول: لا يخلو من أن يكون

لذاتٍ أحدهما تعلّق ما بالآخر أو لم يكن أصلاً؛ فإن لم يكن يجوز الانفكاك وإن كان فيما أن يكون ذلك التعلّق بالاحتياج أو لم يكن؛ والأوّل باطلٌ لما مرّ وكذا الثاني لما بيّنا في الفصل المتقدّم [من] أنّ الهيولى مفتقرةٌ إلى الصورة. وعُلم من ذلك بطلانُ القسم الثالث وهو أن يقيم أحدهما بالآخر فقط؛ إذ التّرديد في التعلّق يتمّ أيضاً فيه.

قال:

فبقي أنّه إنّما يكون التعلّق من جانبٍ واحدٍ؛ فإذاً الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلّق والمعيّة سواءاً^١؛ وللصورة^٢ الكائنة الفاسدة تقدّمٌ ما؛ فيجب أن يُطلب كيف هو؟ أقول:

هذا إيماءٌ إلى الحاصل من البرهان. وتقريره أن يُقال: لمّا ثبت أنّهما لو تساويا في الاحتياج وعدمه بحسب ذاتيهما و يكون التلازم لأمرٍ خارجٍ تلزم هذه المحالات؛ فبقي أنّ أحدهما يحتاج إلى الآخر من غير عكس؛ فحينئذٍ لا تكون الهيولى والصورة مساويةً في التعلّق والمعيّة؛ وقد مرّ في الفصل السابق أنّ الهيولى محتاجةٌ إلى الصورة؛ فيلزم أن يكون للصورة تقدّمٌ على الهيولى؛ و تصوّر ذلك في الصورة اللازمة أسهل؛ 45A/ وأما في المتجدّدة على الهيولى الباقية ففيه نوعٌ من العسر؛ والحقّ أنّ لها تقدّمًا ما؛ وقد عُلم من الفصول السالفة امتناعُ تقدّمها على الهيولى مطلقاً؛ فيجب أن يُطلب ههنا أنّ هذا التقدّم على أيّ وجهٍ؟ وكيف يمكن؟ ويجيء ذلك في الفصل الآتي.

قال:

إشارةٌ

[إلى تقدّم الصورة على الهيولى]

إنّما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية؛ وهو أن تكون الهیولی توجد عن سبب أصل و عن معین بتعقیب الصور إذا اجتماعاً تمّ وجود الهیولی و تشخّص بها الصورة و تشخّصت هي أيضاً بالصورة على وجهٍ يحتمل بيانه كلام غير هذا المجلمل.

أقول:

يريد أن يبيّن تقدّم الصورة على الهیولی. و تحريره أن يُقال: إذا بطل القسمان الأوّل و الثاني فبقي أنّ الصورة شريكةٌ لعلّة بقاء الهیولی؛ و ذلك إنّما يكون بأن توجد الهیولی عن سبب أصل؛ أي عن علّتها الفاعليّة؛ إذ هي علّة لأصل الوجود و عن معین بتعقیب الصورة معنى يعينها في إبقاء الهیولی؛ فإذا اجتمع ذلك السبب مع الصورة تمّ وجود الهیولی و استقرّ؛ و ذلك لأنّ الهیولی ممكنة؛ فلا بدّ لها من علّة؛ و قد علم أنّ الصورة ليست علّة لأصل وجودها؛ فلا بدّ لها من علّة موجدة غير الصورة؛ و ذلك العلّة لا يكون جسماً و لا جسمانيّاً و إلّا يلزم أن تكون علّة لما تحتاج إليه في وجوده و هو محال؛ فهي إذن جوهرٌ مجردٌ و هو العقل الفعّال عندهم؛ و تلك العلّة لا تكون كافيةً في تعاقب الصور على الهیولی؛ إذ الثابت لا يكون علّة للمتغيّر؛ فلا بدّ معها من متغيّر و هو الحركات الفلكيّة و التغيرات العنصريّة؛ فحينئذٍ تكون الصورة متقدّمةً على الهیولی في البقاء لا في أصل الوجود؛ فثبت بهذا الطريق أنّ الصورة شريكةٌ لعلّة بقاء الهیولی.

قوله: «و تشخّص بها الصورة» يريد أن يبيّن كيفيّة تشخّص كلٍّ منهما. نقول: إذا حصلت المقارنة بينهما يتشخّص كلّ واحدٍ منهما بالأخرى بأن يقتضى ذات كلٍّ منهما تشخّص الأخرى؛ فلا يلزم الدورّ.

فهيهنا بحثٌ في أنّه هل يجوز أن تصير الذات بدون التعيّن سبباً للتعين أم لا؟ فإن لم يجز فكيف يندفع الدورّ؟! وإن جاز فكيف يكون غير المعين مؤثراً؟! و لذلك قال الشيخ: «على وجهٍ يحتمل بيانه كلام غير هذا المجلمل»؛ و يمكن أن يُقال: يجوز أن يكون

تأثير كل واحدٍ منهما مع تعيّنهما ولا يلزم الدور؛ إذ ما مع المتقدم لا يجب أن يكون متقدماً ولا كون غير المعيّن مؤثراً؛ هذا ما سنح لي الآن!

قال:

وهم و تنبيه

[في أن الهولوى والصورة متلازمان في الرفع من جهة الزمان]
أو لعلك تقول: لما كان كل واحدٍ منهما يرتفع الآخر يرفعه؛ فكل واحدٍ منهما كالآخر في التقدم والتأخر.

والذي يخلصك من هذا أصلٌ نتحققه وهو أن العلة كحركة يدك بالمفتاح^١ إذا رُفعت رُفع المعلول كحركة المفتاح؛ وأما المعلول فليس إذا رُفع رُفعت العلة؛ فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وإن كان معه، بل يكون إنما أمكن رفعها؛ لأن العلة - وهي حركة يدك - كانت رُفعت وها - أعني الرفعين - معاً بالزمان ورفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابهما وجودهما.

أقول:

هذا سؤالٌ يوهم وروده على تقدّم الصورة على الهولوى. وجوابه أن يُقال: لما كان كل واحدٍ من الهولوى والصورة يرتفع مع رفع الآخر؛ فيمتنع تقدّم إحديهما على الأخرى وإلا لكان رفع المتأخرة بدون رفع المتقدمة؛ فكيف يمكن أن تحصل الصورة متقدمة على الهولوى؟!

وجوابه: أن ذلك يرد على كل علةٍ ومعلولٍ؛ فإذا حققنا ذلك في العلة والمعلول زالت الشبهة؛ فيقول: «العلة إذا رُفعت رُفع المعلول» بمعنى أن رفعها متقدّم بالذات على رفع المعلول وإن كان معه بالزمان؛ لأنه ما لم يحصل عدم العلة امتنع عدم المعلول؛ إذ مع بقاء العلة لا يمكن رفع المعلول؛ ولا نعني بـ«التقدّم بالذات» سوى أن يكون الشيء متحققاً

حتّى يتحقّق الآخر بخلاف رفع المعلول؛ فإنّه لا يتقدّم على رفع العلة، بل إنّما يمكن رفعه بأن رُفعت العلة أولاً؛ فالرفعان وإن كانا معاً بالزمان، لكنّ رفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات، كما في إيجابهما؛ فإنّ إيجاب العلة متقدّم على إيجاب المعلول بالذات وإن كانا معاً بالزمان؛ وكذلك حكم وجودهما.

قال:

تذنيب

[في أنّ الفلكيّات كالعنصريّات في تقدّم الصورة على الهيولى]
يجب أن تتلطّف من نفسك وتعلم أنّ الحال في ما لا تفارقه صورته في تقدّم الصورة هذ الحال.

أقول:

الهيولى قسمان:

إحدئها: ما تفارقه الصورة وهي هيولى العنصريّات؛ وقد عرفت أنّ الصورة فيها شريكة لعلّة قوائها.

والثاني: ما لا تفارقه الصورة كهيولى الفلك المحدّد؛ و صورتها أيضاً شريكة لعلّة قوائها؛ لأنّه قد علّم في القسم الأوّل أنّ الهيولى تفتقر في قيامها بالفعل إلى مقارنة الصورة ولأنّها قابلة؛ فلا تكون فاعلة؛ و حينئذ لا يخلو من أن تكون الصورة علّة مطلقة أو لئيّة أو آلة واسطة أو شريكة تعين ما ذكر ثثة؛ وقد تبين ثثة أنّ الصورة - سواء كانت مفارقة أو لازمة - لا يمكن أن تكون علّة مطلقة أو لئيّة أو آلة واسطة؛ فبقي أن تكون شريكة لعلّة قوائها.

<المسألة السابعة >

<تنبيه على المقادير الثلاثة والنقطة >

<حو على أنّ الجسم لا يتركّب من السطح >

<حو لا السطح من الخطّ ولا الخطّ من النقطة >

قال:

تنبيه

[في ماهية النقطة والسطح والجسم]

الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه، و الخط ينتهي بنقطته وهي قطعه.

أقول:

«الجسم ينتهي ببسيطه» أي بسطحه وهو نهاية امتداده؛ والسطح ينتهي بخطه وهو نهاية امتداده؛ والخط ينتهي بنقطته وهي أيضاً نهاية امتداده؛ فالسطح والخط والنقطة نهاية الجسم والسطح والخط.

قال:

والجسم يلزمه السطح لا من حيث تتقوم جسميته به، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً؛ فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيماً أمر يدخل في تصوّره جسماً ولذلك قد يمكن^١ قوم أن يتصوّروا جسماً غير متناهٍ إلى أن يتبيّن لهم امتناع ما يتصوّرونه.

أقول:

أراد أن يبيّن أن السطح ليس بجزء للجسم. و تقريره أن يُقال: إن السطح وإن كان لازماً للجسم لكن ليس لزومه له لدخوله في ماهيته، بل لأن الجسم يلزمه التناهي؛ لما مرّ من تناهي الأبعاد؛ وذلك إنّما يكون بعد كونه جسماً؛ إذ التناهي أمر إضافي يحتاج إلى ذي التناهي وإذا لزمه التناهي لزمته النهاية التي هي السطح؛ فيكون السطح متأخراً عن 45B/ المتناهي المتأخّر عن الجسم؛ فإذاً لا يكون شيء منهما داخلياً في مفهوم الجسم لا متناع كون المتأخّر جزءاً؛ وإذا لم يكن داخلياً في مفهومه لم يكن داخلياً في تصوّر مفهومه؛ ولذلك يمكن قوم أن يتصوّروا جسماً غير متناهٍ

إلى أن يتبين لهم امتناع ذلك.

قال:

وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع؛ فيوجد ولا خط؛ و
أما المحور و القطبان و المنطقة فمما يعرض عند الحركة.

أقول:

أراد أن يبين أن الخط غير داخل في ماهية السطح.

وبيانه: أن سطح الكرة إذا اعتُبر بدون حركة أو قطع فيوجد السطح ولا خط فيه؛ لأنّ
الخط - كما مرّ - نهاية السطح ولا نهاية لسطح الكرة؛ فلا خط فيه؛ وإذا وجد السطح
بلا خط فلا يكون الخط مقوّمًا له.

قوله: «وَأما المحور» - إلى آخره - جواب سؤالٍ مقدّر؛ وهو أن يُقال: «أليس الكرة في
سطحها قطبان وبينهما محور و منطقة؛ فوجد خط و نقطة؟!» فأجاب بأنّ ذلك إنّما يلزم
عند حركة الكرة؛ لأنّها إذا تحرّكت حصلت على سطحها نقطتان ساكتتان متقابلتان و
يحصل بينهما محور و نقطة؛ وأما قبل الحركة فليس فيها قطب و لا محور و لا منطقة.

واعلم أنّ هذا السؤال غير موجه؛ إذ الكلام ههنا في أنّ السطح غير مركّب من الخط؛
فكون القطب الذي هو نقطة على سطح الكرة والمحور الذي هو في داخل الكرة كيف يرد
على ذلك؟! وكذا المنطقة؛ فإنّها ليست نهاية سطح بالفعل حتّى يُقال: «إنّها خط»، بل
لكونها متميّزة عن سائر المواضع - بكونها موضوع الحركة الأسرع - يتوهم أنّها نهاية أحد
النصفين وبداية النصف الآخر؛ وهذا المقدار لو اقتضى كونها خطأ يلزم أن يكون سطح
الكرة عند سكونها ذاتهايات؛ إذ كلّ موضع منه يمتاز عن سائر المواضع في نفس الأمر.
و ذكر بعضهم «أنّه إنّما ذكر ذلك لثلاث يتوهم تقوّم ماهية الكرة منها» و ذلك بعيد من
التوجيه.

و «الكرة» جسمٌ يحيط به سطح واحد في داخلها نقطة كلّ الخطوط المستقيمة
الخارجة منها إليه متساوية.

و «القطبان» هما النقطتان الساكنتان عند حركة الكرة.
و «المحور» خطٌ مستقيمٌ واصلٌ بين القطبتين على بعض مساوي منهما.

قال:

والخطُّ كمحيطِ الدائرة^١ قد يوجد ولا نقطة؛ فأما المركزُ فعند ما تتقاطع
أقطار أو^٢ عند حركةٍ ما أو بالفرض وقبل ذلك؛ فوجودُ نقطةٍ في الوسط
كوجودِ نقطةٍ في الثُلثين وسائر ما لا يتناهى؛ فإنه لا وسطاً ولا سائرَ مفاصل
الأجزاء في المقادير إلا بعد وقوع ما ليس بواجبٍ فيها من حركةٍ أو تجزئةٍ.

أقول:

يريد بيان أن النقطة غير داخلية في ماهية الخط؛ وذلك لأن محيط الدائرة خطٌ مستديرٌ
ولا نقطة فيه؛ إذ النقطة - كما قلنا - نهاية الخط وليس ذلك الخط نهايةً.
قوله: «فأما المركز» جواب سؤالٍ وهو أن يقال: «لانسلم عدم النقطة؛ لأن مركز الدائرة
نقطةٌ وهي موجودة.» فأجاب بأنه لانسلم وجودها وإنما يتحقق وجودها بطريقتي ثلاثٍ:
أحدها: تقاطع قطرين فصاعداً؛ فإن موضع التقاطع يكون نقطةً في وسط الدائرة.
الثاني: أن تتحرك الدائرة على مركزها؛ فيتحقق المركز.
الثالث: الفرض؛ وهذا عامٌ في جميع ما مر.

وأما قبل وجود هذه الأسباب الثلاثة فوجود النقطة في الوسط كوجودها في ثلثي
الدائرة وفي ثلثيها ورُبُعها وغير ذلك من الأجزاء؛ فإنه لا وسطاً بالفعل ولا مقطع الثلث و
الرُبع وغير ذلك من المفاصل إلا بعد وقوع أمرٍ خارجيٍّ من حركةٍ أو تجزئةٍ.
وأنت تعلم أن هذا السؤال أيضاً غير وارد؛ لأن المركز ليس في الخط المحيط.
وذكر بعضهم «أنه إنما ذكر ذلك ليُعلم أن الدائرة غير متقومة بالنقطة» وضعف ذلك
ظاهراً.

١. E: والخطُّ المحيط للدائرة؛ هامش E: والخطُّ كمحيط الدائرة. ٢. A: وأما.

٣. A: و.

قال الإمام: «إنَّ المركزَ أمرٌ متحقِّقٌ متميِّزٌ عن سائر المواضع سواء كانت هذه الأسبابُ متحقِّقةً أو لم تكن وكذا مقطع الثلث والثلثين ونحو ذلك؛ فتوجد النقاطُ.»^١
 أقول: قد بيَّنا أنَّ ذلك يرجع إلى الفرض والتوهم لا إلى الموجود الخارجي. الدائرة سطحٌ يحيط به خطٌّ واحدٌ في داخله نقطةٌ كلُّ الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساويةٌ وتلك النقطة مركزُها وذلك الخطُّ محيطُها والخطُّ المستقيمُ المارُّ بالمركز المنتهى إلى الجانبين بمحيط الدائرة قطرُها.

قال:

و إذا سمعتَ في تحديد الدائرة «و في داخلها نقطة»؛ فمعناه يتأتَّى أن تُفرضَ فيها نقطةٌ كما يقولون: «الجسمُ هو المنقسمُ في جميع الأقطار» و معناه تتأتَّى قسمته فيها.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ؛ وهو أن يُقالَ: «قد علمتم في تحديد الدائرة «أنها سطحٌ يحيط به خطٌّ مستديرٌ في داخله نقطةٌ إذا أخرجتُ منها خطوطٌ إليه كانت متساويةً.» فقد جعلتم في داخلها نقطةً؟»

وأجاب بأنَّ المراد منه أنَّه يمكن أن تُفرضَ في داخلها نقطةٌ من شأنها ذلك وهذا كما يقولون في تحديد الجسم: «إنَّه المنقسمُ في جميع الأقطار» بمعنى أنَّه ممكنٌ قسمتها في جميعها، كما أنَّه منقسمٌ بالفعل؛ فكذا في النقطة المذكورة في تحديد الدائرة.

هذه هي الدلائلُ المختصَّةُ بصورةٍ صورةٍ؛ وأمَّا الدليلُ العامُّ وهو أن نقولَ: قد علِمَ من أوَّلِ هذه المسألة أنَّ السطحَ نهايةَ الجسمِ والخطُّ نهايةَ السطحِ والنقطةُ نهايةَ الخطِّ؛ و النهايةُ إمَّا تتحقَّقُ بعد تحقُّقِ ما تُفرضُ له النهايةُ؛ فإذا يكون السطحُ متأخراً عن الجسمِ والخطُّ عن السطحِ والنقطةُ عن الخطِّ؛ والمتأخَّرُ يمتنعُ أن يكونَ جزءاً.

١. قال الإمام في شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ١٠٢: «فأمَّا المركز فعند ما يتقاطع أقطار و عند حركة ما أو بالفرض و قبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين.»

قال:

وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود؛ و السطح قبل الخط؛ و الخط قبل النقطة؛ و قد حقق هذا أهل التحصيل.

أقول:

لما علم أن السطح إنما يلحق الجسم بواسطة لحوق^١ التناهي إياه بعد كونه جسماً وكذا علم أن الخط إنما يلحق السطح بعد لحوق التناهي إياه وكذا علم حال النقطة مع الخط يعلم أن الجسم والسطح 46A/ والخط مقدّم بالوجود على السطح والخط والنقطة؛ وهذا المعنى قد حققه المحصلون من أهل الحكمة.

قال:

وأما الذي يقال بالعكس من^٢ هذا: «إن النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح^٣ ثم السطح الجسم» فهو للتفهيم والتصوير والتخيل. ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط أو سطح؛ فكيف يتكون ذلك بعد حركتها؟!

أقول:

هذا جواب سؤال؛ وهو أن يقال: قد وجد في كلام الأقدمين أن النقطة بحركتها تفعل الخط والخط يفعل بحركته في غير جهة امتداده السطح والسطح يفعل بحركته في غير جهة امتداده الجسم؛ فيلزم تركب كلٍ لاحقٍ بالسابق.

فأجاب بأنهم إنما ذكروا ذلك تفهيماً للمتعلم وتعليماً له؛ فإن النقطة إذا فرضت متحركة في جهة والخط في غير جهة امتداده والسطح في غير جهة امتداده يحصل في الوهم من الأول امتداد واحد وهو الخط ومن الثاني امتدادان وهو السطح ومن الثالث امتدادات وهو الجسم؛ فهذا الطريق يفهم المتعلم معنى الخط والسطح والجسم. والدليل على عدم التقوم أن حركة النقطة تستدعي مسافة تتحرك فيها وهي إما خط

٣. E: - ثم الخط السطح.

٢. هامش E: في.

١. A: للحوق.

أو سطح؛ فحركة النقطة متوقفة على وجود الخط أو السطح؛ فكيف يكون حصولها بها؟! وكذا حكم الخط والسطح.

<المسألة الثامنة >

<في نفي الخلأ >

قال:

تنبيه

[في امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية]

ما أسهل ما يتأتى لك تأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل؛ وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنج عنه؛ وأن ذلك للأبعاد لا للهولي ولا لساير الصور والأعراض.

أقول:

هذه مقدمة لنفي الخلأ؛ وهي مشتملة على ثلاث أبحاث كل منها متفرع على مقدمة بديهية وهي قولنا: «الكل أعظم من الجزء»؛ ولذلك وسم الشيخ هذا الفصل بـ«التنبيه»:
الأول: أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل والتداخل هو «ملاقاة الشئيين بالكلية بحيث يصير حيز أحدهما عين حيز الآخر»؛ وإن شئنا أعسم من ذلك بحيث نستعمل الأجسام وغيرها نقول: «بحيث يصير وضع أحدهما عين وضع الآخر»؛ وذلك لأن المقدارين لو تداخلا يصير عظم مجموعهما كعظم الواحد؛ فلا يكون الكل أعظم من الجزء.

الثاني: أنه لا ينفذ جسم في جسم آخر إلا وتنحى عنه ذلك الجسم وإلا يلزم التداخل.
الثالث: أن التمانع المذكور إنما كان للأبعاد من حيث هي لا للهولي ولا للصورة - جسمية كانت أو نوعية - ولا للأعراض القائمة بها؛ إذ لا حصّة لها في العظم إلا بالعرض؛

لحصول الأبعاد فيها أو لحصولها في الأبعاد وإنما الحصّة بالذات للأبعاد؛ وذلك ظاهر؛ و التمانع المذكور إنما كان لامتناع كون عظم المجموع كعظم البعض؛ و علم من ذلك أن ما لا حصّة له في العظم - لا بالذات ولا بالعرض - جاز التداخل فيه كالنقطة والخط من جهة العرض والعمق؛ والسطح من جهة العمق؛ فلذلك قد ينطبق النقاط والخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يتحد الوضع.

قال:

إشارة

[إلى امتناع الخلأ]

إنك تجد الأجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة؛^١ وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساماً^٢ محدودة القدر وتارة أعظم وتارة أصغر.

فتبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعاً مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافاً قديراً؛ فإن كان بينها خلأ غير أجسام وأمكن ذلك فهو أيضاً بُعد مقداري وليس - على ما يقال - لا شيء محض وإن كان لا جسم.

أقول:

هذا الفصل مع الفصل الآتي في بيان امتناع الخلأ.

و تقريره أن نقول: القائلون بالخلأ فريقان:

أحدهما زعم أنه لا شيء محض وقال: «إن الخلأ هو أن لا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه» وهذا تعريف الخلأ الذي بين الأجسام ولا يتناول الذي لا يتناهى.

وزعم الفريق الثاني أن الخلأ أمر وجودي وعرفه بأنه بُعد ممتد في الجهات الثلاث من

شأنه أن يملأه جسمٌ واحدٌ وأن يخلو عنه وهو المسمّى بـ«البُعد المفقور»؛ إذ يفطره الجسم عند تفرّده فيه.

والشيخُ أبطل في هذه الإشارة ما ذهب إليه الفريقُ الأوّل بأنّا نجد أنّ ما بين الأجسام قابلٌ للمساواة والمفاوتة؛ فإن كان بينهما خلاً وأمكن ذلك لكان أيضاً قابلاً للمساواة والمفاوتة؛ فإنّ نصفه بالضرورة يكون أقلّ من تمامه؛ وإذا كان كذلك كان الخلاُ بُعداً مقداريّاً متصلاً وحينئذٍ لا يصحّ أن يُقال: «إنّ الخلاَ لا شيء محض» كما زعموا وإن كان لا جسم.

قال:

تنبيه

[في إبطال المذهب الثاني في معنى الخلاُ]

و إذ قد تبين أنّ البُعد المتصل لا يقوم بلا مادّة^١ و تبين أنّ الأبعاد الحجميّة لا تتداخل لأجل بُعديّتها؛ فلا وجود لفراغ هو بُعدٌ صرفٌ؛ فإذا سلكت الأجسامُ في حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بُعدٌ مفقورٌ؛ فلا خلاُ.

أقول:

أراد أن يبيّن بطلانَ المذهب الثاني وأبطله بوجهين:

أحدهما: أنّه ثبت في بابِ إثباتِ الهيولى أنّ البُعد المتصل لا يقوم بلا مادّة؛ فلو وجد الخلاُ لوجد بُعدٌ متصلٌ مجردٌ؛ هذا خلفٌ.

والثاني: أنّه قد بين في مقدّمة هذا المطلوب أنّ الأبعاد الحجميّة لا تتداخل لأجل بُعديّتها و يتنحى البعضُ بورودِ البعض الآخر؛ فلو كان الخلاُ بُعداً متصلاً لستنحى عند سلوكِ الجسم إليه و لا يثبت له؛ فلم يثبت بُعدٌ يتفطر بدخولِ الجسم؛ فلا الخلاُ؛ إذ ليس حينئذٍ يملأه الجسم و لأنّه حينئذٍ يلزم أن لا يكون مجرداً؛ لأنّه يتحرك و ينتقل؛ وكلّ ما كان كذلك فهو مادّيٌّ.

وقرأ بعضهم «مقطوراً» بالقاف وفسره بذي الأقطار؛ وذلك قريبٌ أيضاً.

قال:

إشارة

[إلى إثبات الجهة]

ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يُسمَّى «جهة» في مثل قولنا «تحرَّك كذا في جهةٍ كذا دون جهةٍ كذا»؛ ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجودٌ كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرِّك؛ وكيف تقع الإشارةُ/46B نحو لا شيء؟! فتبيَّن أن للجهة وجوداً.

أقول:

هذه إشارةٌ إلى إثباتِ الجهة.

والكلامُ فيها يناسب الكلامَ في النهايات والأطراف التي [هي] النقطة والخطُّ والسطح؛ لأنَّ الجهةَ أيضاً نهايةٌ كما يجيء؛ والكلام في الخلأ الذي يظنُّ أنه مكانٌ وعرفوها بـ«أنها التي يمكن أن يقصدها المتحرِّك بالاستقامة أو يمكن أن تقع الإشارةُ الحسيَّةُ في سمتها» وهذا التعريفُ غيرُ مانعٍ؛ إذ دخل فيه حيزُ كلِّ عنصرٍ وعينُ كلِّ متحرِّكٍ. والشيخ أخذ الجهةَ ههنا على سبيل الإجمال واستدلَّ على وجودها وخواصها ثم حَقَّقَ حقيقتها كما يجيء بعدها في أنَّ المعنى الذي يعبرُّ عنه بالجهة حيث يقول: «متحرِّك من جهةٍ كذا إلى جهةٍ كذا دون جهةٍ كذا» يجب أن يكون موجوداً؛ لأنَّه مقصداً لمتحرِّكٍ وكلُّ ما كان كذلك فهو موجودٌ؛ ولأنَّه ممَّا تقع الإشارةُ الحسيَّةُ إليه؛ فيكون موجوداً؛ فإذن للجهة وجودٌ.

قال:

إشارة

[إلى أنَّ الجهات ذوات أوضاع]

إِعلم أَنَّهُ لَمَّا كَانَتِ الْجِهَةُ مِمَّا تَقَعُ نَحْوَهُ الْحَرَكَةُ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ^١ الَّتِي لَا وَضَعَ لَهَا؛ فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ الْجِهَاتُ لَوْضَعِهَا تَتَنَاوَلُهَا الْإِشَارَةُ.
أقول:

يريد أن يبين أنَّ الجَهَّةَ ذاتَ وضعٍ؛ فقال: إِنَّ الْجِهَةَ لَمَّا كَانَتْ مِمَّا تَقَعُ نَحْوَهُ الْحَرَكَةُ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الْمَجْرَدَةِ؛ وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْجِهَاتُ لَوْضَعِهَا مِمَّا تَقَعُ الْإِشَارَةُ الْحَسِّيَّةُ نَحْوَهَا.

قال:

إِشَارَةُ

[إِلَى مَاهِيَةِ الْجِهَةِ]

لَمَّا كَانَتِ الْجِهَةُ ذَاتَ وَضَعٍ فَمِنْ الْبَيِّنِ أَنَّ وَضْعَهَا فِي امْتِدَادٍ مَأْخُذِ الْإِشَارَةِ وَالْحَرَكَةِ؛ وَلَوْ كَانَ وَضْعُهَا خَارِجاً عَنْ ذَلِكَ لَكَانَتْ لَيْسَتْ إِيَّاهَا.

أقول:

هذه إشارة إلى ماهية الجهة.

و تقريرُها أن يُقَالَ: لَمَّا كَانَتِ الْجِهَةُ ذَاتَ وَضَعٍ تَتَنَاوَلُهَا الْإِشَارَةُ وَ يَقْصِدُهَا الْمُتَحَرِّكُ بِالْحَرَكَةِ؛ فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ وَضْعُهَا فِي امْتِدَادٍ مَأْخُذِ الْإِشَارَةِ وَالْحَرَكَةِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ وَضْعُهَا خَارِجاً عَنْ ذَلِكَ الْاِمْتِدَادِ لَمْ تَكُنْ الْإِشَارَةُ وَالْحَرَكَةُ إِلَيْهَا، بَلْ إِلَى غَيْرِهَا؛ هَذَا خَلْفٌ.

قال:

ثُمَّ هِيَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَنْقَسِمَةً فِي ذَلِكَ الْاِمْتِدَادِ أَوْ غَيْرَ مَنْقَسِمَةً؛ فَإِنْ كَانَتْ مَنْقَسِمَةً فَإِذَا وَصَلَ الْمُتَحَرِّكُ إِلَى مَا يَفْرَضُ لَهَا أَقْرَبَ الْجُزْأَيْنِ مِنَ الْمُتَحَرِّكِ وَلَمْ يَقِفْ^٢ لَمْ يَخْلُ إِمَّا أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهُ يَتَحَرَّكُ بَعْدَ إِلَى الْجِهَةِ» أَوْ يُقَالَ: «يَتَحَرَّكُ عَنِ الْجِهَةِ»؛ فَإِنْ كَانَ يَتَحَرَّكُ بَعْدَ إِلَى الْجِهَةِ؛ فَالْجِهَةُ وَرَاءَ

المنقسم^١ وإن كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا جزء
الجهة.

فتبين أن الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم؛ فهو طرف للامتداد و
جهة للحركة.

أقول:

الجهة غير منقسمة؛ لأنه لو كانت منقسمة فإذا قصده المتحرك و وصل إلى أقرب
الجزئين من المتحرك ولم يقف فإما أن يصدق عليه «أنه متحرك بعد إلى الجهة» أو «عن
الجهة» أو «كلاهما»؛ والكل باطل:

أما الأول: فلأنه لو كان متحركاً إلى الجهة لم يكن ما وصل إليه جزء الجهة و التقدير
بخلافه.

و أما الثاني: فلأنه لو كان متحركاً عن الجهة فالجهة ما وصل إليه و ما وراءه خارج
عنها؛ فلا يكون جزءاً لها؛ وقد فرض؛ هذا خلف.

و أما الثالث: فلاستلزام بطلان القسمين الأولين بطلانه؛ ولذلك ترك الشيخ ذكره.

فإن قلت: لانسلم [أن] الحركة عند الوصول إلى أقرب الجزئين منحصرة في «إلى
الجهة» و «عن الجهة»؛ لأن هناك قسم آخر وهو أن يكون «في الجهة».

قلت: هذا القسم مندرج تحت الأولين؛ لأن كل حركة تُفرض في نفس الأمر لابد وأن
تكون من جهة إلى جهة؛ إذ الحركة إنما تكون من جانب إلى جانب ضرورة؛ وإذا ثبت أن
وضع الجهة في امتداد مأخذ الإشارة و أنها غير منقسمة يلزم طرف الامتداد الذي يتحرك
فيه المتحرك و يقصد الجهة؛ فهو إذن بالنسبة إلى الامتداد طرف و نهاية؛ وبالنسبة إلى
الحركة جهة.

قال:

فيجب الآن أن نحرص على أن تعلم كيف تتحدد للامتدادات أطراف

بالطبع و ما^١ أسباب ذلك؟ و تتعرف أحوال الحركات الطبيعية.

أقول:

لما ثبت أن الجهات نهايات الامتدادات التي يتحرك فيها المتحرك و جب علينا أن نعلم كيف تحصل للامتدادات نهايات و أطراف بالطبع و نعلم الإشارة المقتضية لذلك و نعرف أحوال الحركات الطبيعية في الجهات.

قال:

وهم و تنبيه

[في جواب سؤال يورد على كبرى البرهان على إثبات الجهة]

لعلك تقول: ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد؛ فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض و لم يوجد البياض بعد.^٢

فإن اختلج هذا في وهمك فاعلم أن الأمرين بينهما فرق؛ وأيضاً فإن ما تشككت به غير ضار^٣ في الغرض.

أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة ممّا يتوخى تحصيل ذاته بالحركة؛ بل ممّا^٤ يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة و لا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود و العدم لم يكن وقت الحركة.

و أما الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجود^٥ كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له؛ و ذلك غرضنا. على أن الحق هو الفرق و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام.

أقول:

هذا سؤال يورد على كبرى البرهان المذكور في إثبات الجهة؛ وهي قولنا: «كل ما هو مقصد للمتحرك فهو موجود».

٣. E: غير ضائر.

٢. A: بعد البياض.

١. A: و أنا.

٥. A: + و.

٤. A: ما.

فيقال: لانسلم أن كل ما هو مقصد للمتحرّك فهو موجود؛ فإنّ المتحرّك بالاستحالة مثلاً من السواد إلى البياض يقصد البياض و يتحرّك إليه مع أن البياض غير موجود حال الحركة؛ والاستحالة هي الحركة في الكيف.

والجواب عنه بوجهين:

أحدهما: الفرق بين صورة النزاع و صورة النقض.

و الثاني: تسليم السواد و البياض المطلوب.

أمّا الفرق: فلأنّ المتحرّك إلى الجهة لا يجعل الجهة ممّا يطلب تحصيل ذاته بالحركة، بل ممّا يطلب بلوغه إليه أو القرب منه بالحركة؛ و لا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً ممّا لم يكن وقت الحركة من الوجود و العدم؛ بخلاف المتحرّك بالاستحالة؛ فظهر الفرق.

و معنى كبرى القياس /47B/ أن كل ما هو مقصد للمتحرّك بالحركة الأينية فهو موجود. و الجواب الثاني: أنا لا ندعي إلا أن الجهة موجودة ذو وضع سواء كان ذلك الوجود حاصلًا بالحركة أو قبلها؛ فلو حصل لها وجود بالحركة كان ذلك الوجود وجود ذي وضع لا وجود معقول غير وضع؛ و ذلك هو المطلوب؛ فلم يكن ذلك الشكل قادحاً في غرضنا. ثم قال: «إنّ الحق هو الفرق» يعني هذا الجواب و إن كان دافعاً للخصم و محصلاً لما ادّعينا ههنا لكنّ الجواب الحق هو الفرق؛ و الواقع أن الجهة قبل الحركة؛ و النمط الثاني مبني على ذلك، كما ستعرف من بعد.

قال:

النُّمط الثاني في الجهات و أجسامها الأولى و الثانية

أقول:

- الأجسام بالنسبة إلى الجهات تنقسم:
- [١]. إلى ما يتقدّم عليها و يُحدّدها؛ وهو أجسامها الأولى
- [٢]. وإلى ما لا يتقدّم عليها؛ ولكن يحصل فيها؛ وهو أجسامها الثانية.

<القسم الأوّل >

<في أجسامها الأولى >

<و فيه مسائل >

<المسألة الأولى >

<في أنّ محدّد الجهات يجب أن يكون كُريّاً >

قال:

إشارة

[إلى إثبات جسم محدّد للجهات محيط بالأجسام]
[وأن الجهات ستّ]

إعلم أنّ الناس يشيرون إلى جهاتٍ لا تتبدّل مثل جهةِ الفوق و السّفل؛ و
يشيرون إلى جهاتٍ تتبدّل بالفرض مثل اليمين و الشمال في ما يلينا و مثل
ما يشبه ذلك؛ فلنعدّ عمّا يكون بالفرض؛ وأمّا الواقع بالطبع فلا يتبدّل كيف
كان ذلك.

أقول:

لما كانت الأبعاد المتقاطعة على زوايا قائمةٍ ثلاثيّةٍ و لكلّ بُعدٍ طرفان يلزم أن تكون
الجهات ستّاً؛ وإن لم يعتبر تقاطعها على زوايا قائمةٍ يلزم أن تكون غير متناهية.
أمّا الستّ فهو:

[١]. الفوق: وهو ما يلي رأس الإنسان بالطبع؛ فإنّ القائم لو جاز منكوساً لم يصّر ما يلي
رأسه فوقاً.

[٢]. و التّحت: وهو ما يقابله.

[٣]. و اليمين: وهو ما يلي أقوى جانبيه بحسب الغالب.

[٤]. و الشمال: هو ما يقابله.

[٥]. و القدم: وهو ما يلي وجهه.

[٦]. و الخلف: وهو ما يقابله.

وإنتان منها - وهما الفوق و التّحت - لوقوعهما بالطبع لا يتبدّلان بالفرض و الاعتبار؛
و الباقية لكونها واقعةً بالاعتبار يتبدّل بالفرض؛ لأنّ المتوجّه إلى الشرق لو توجّه إلى
الغرب يتبدّل يمينه شمالاً و قدامه خلفاً و بالعكس.

قوله: «في ما يلينا» يعني في ما يلي جوانبنا؛ لما مرّ [من] أنّ اليمين هو ما يلي أقوى
جانبتي الإنسان و الشمال ما يلي أضعفهما؛ و إنّما قيّد بذلك ليخرج يمين الفلك و هو

الجانب الشرقي الذي منه حركته تشبيهاً بالإنسان في تسمية جانبه الذي تظهر منه قوة حركته يميناً؛ وشماله وهو الجانب الغربي؛ لأنَّ الكلَّ لا يتبدَّل بالفرض والاعتبار؛ وسموا وسط السماء «قدماً» ومقابلَه «خلفاً» وأحد قطبيَه «علوًّا» والآخر «سفلاً»؛ وكلَّ ذلك لا يتبدَّل بالفرض؛ وليخرج غير الأفق وهو الجنوب وشماله؛ لأنَّ ذلك أيضاً لا يتبدَّل بالفرض؛ وسموا المشرق «قدماً» والمغرب «خلفاً» ولا تبدلَ لهما.

قوله: «ومثل ما يشبه ذلك» يعني ما يشبه اليمينَ والشمالَ في ما يلينا وهو القدامُ والخلفُ في ما يلينا، لما عُلِمَ [من] أنَّ قوامَ الفلكِ وخلفه وقدامَ الأفقِ وخلفه لا يتبدَّل شيءٌ منها.

وقال بعضُ الشارحين: «إنَّ مراده بقوله «ومثل ما يشبه ذلك» يمينُ الفلكِ وشماله»؛ وذلك خطأ؛ لما عرفتَ [من] أنَّه لا تبدلَ منها بالفرض؛ والشيخ في بيان ما يتبدَّل بالفرض. قوله: «فلنعدَّ عمَّا بالفرض» أي فلنتجاوز عنه؛ إذ ليس للأمورِ الفرضيةِ والاعتباريةِ مدخلٌ في الأحكامِ الطبيعيةِ؛ فالكلامُ بعد ذلك في ما واقعٌ بالطبع.

قال:

إشارة

[إلى أنَّ المحدد للجهات واحدٌ محيطٌ]

ثمَّ من المحال أن يتعيَّن وضعُ الجهة في خلأ أو ملاء متشابه؛ فإنَّه ليس حدُّ من المتشابه أولى بأن يجعلَ جهةً مخالفةً لجهةٍ أُخرى من غيره؛ فيجب إذن أن يقع بشيءٍ خارجٍ عنه ولا محالة أنَّه يكون جسماً أو جسمانياً؛ والمحدد الواحد من حيث هو كذلك^١ فإنَّما يفترض منه حدٌّ واحد إن افترض وهو ما يليه وفي كلِّ^٢ امتدادٍ يحصل^٣ جهتان و هما طرفان؛^٤ على أنَّ الجهات التي في الطبع فوق و سفلى^٥ و هما إثنان.

٣. أ: فصل.

٢. أ: ذلك.

١. أ: ذلك.

٥. أ: اسفل.

٤. E: + و.

أقول:

لَمَّا نَبِتْ أَنْ الْجَهَّةَ ذَاتَ وَضْعٍ؛ فَتَعَيَّنَ وَضْعُهَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي خَلَاءٍ أَوْ مَلَأً مُتَشَابِهٍ أَوْ فِي خَلَاءٍ وَ مَلَأٍ غَيْرِ مُتَشَابِهٍ؛ وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ مِنَ الْمَحَالِ أَنْ يَكُونَ حَدٌّ مِنَ التَّشَابُهِ أَوَّلَى بِأَنْ يَجْعَلَ جِهَةً مُخَالَفَةً بِالطَّبَعِ لَجِهَةٍ أُخْرَى مِنْ غَيْرِهِ؛ فَيَجِبُ إِذَنْ أَنْ يَقَعَ تَعَيُّنُ وَضْعِ الْجِهَةِ فِي شَيْءٍ مُخْتَلَفٍ خَارِجٍ عَنِ مَا تَشَابَهَ وَ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَا يَبْدُ وَأَنْ يَكُونَ ذَا وَضْعٍ وَ هُوَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلَاءً؛ لِمَا بَيَّنَّا؛ فَيَكُونُ إِمَّا جِسْمًا أَوْ جِسْمَانِيًّا؛ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ لَا يَبْدُ مِنْ جِسْمٍ؛ فَذَلِكَ الْجِسْمُ هُوَ الْمَحْدَدُ لِلْجِهَةِ؛ فَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ مِثْلًا يَكُونُ جِسْمَيْنِ؛ فَإِنْ كَانَ وَاحِدًا فَإِمَّا أَنْ يَحْدَدَ الْجِهَتَيْنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ أَوْ لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ، بَلْ بِاعْتِبَارِ التَّعَدُّدِ بِأَنْ يَكُونَ مُحِيطًا لِيَحْصَلَ لَهُ الْمُحِيطُ وَالْمَرْكَزُ؛ فَهَذِهِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ؛ وَالْمَحْدَدُ الْوَاحِدُ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْصَلَ بِهِ التَّحْدُدُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَتَّحَدُّ بِهِ إِلَّا حَدٌّ وَاحِدٌ وَ هُوَ الْقُرْبُ مِنْهُ وَ فِي كُلِّ امْتِدَادٍ تَحْصُلُ جِهَتَانِ وَ هُمَا طَرَفَانِ لَذَلِكَ الْاِمْتِدَادِ - كَمَا مَرَّ فِي آخِرِ النَّمطِ السَّابِقِ - وَ أَيْضًا عُلِمَ فِي الْفَصْلِ السَّابِقِ أَنَّ الْجِهَاتِ الَّتِي وَقَعَهَا بِالطَّبَعِ اثْنَتَانِ: الْفَوْقُ وَ التَّحْتُ؛ فَظَهَرَ أَنَّ التَّحْدُدَ لَا يَحْصُلُ بِجِسْمٍ وَاحِدٍ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ؛ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ الْمَحْدَدُ إِمَّا وَاحِدًا مُحِيطًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ.

قال:

فَالْتَّحَدُّ إِذَنْ^١ إِمَّا أَنْ يَقَعَ بِجِسْمٍ وَاحِدٍ لَا مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ وَاحِدًا وَإِمَّا أَنْ يَقَعَ بِجِسْمَيْنِ؛ وَ التَّحْدُدُ بِجِسْمَيْنِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ^٢ أَحَدُهُمَا مُحِيطًا وَ الْآخَرُ مُحَاطًا بِهِ أَوْ يَكُونَ وَضْعُ الْجِسْمَيْنِ مُتَبَاثِنًا؛ وَ إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا مُحِيطًا وَ الْآخَرُ مُحَاطًا بِهِ دَخَلَ الْمُحَاطُ بِهِ فِي ذَلِكَ التَّأْثِيرِ بِالْعَرَضِ^٣؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُحِيطَ وَحْدَهُ يَحْدُدُ طَرَفِي الْاِمْتِدَادِ بِالْقُرْبِ الَّذِي يَتَّحَدُّ بِإِحَاطَتِهِ وَ الْبُعْدِ الَّذِي يَتَّحَدُّ بِمَرْكَزِهِ سِوَاءَ كَانَ حَشْوُهُ أَوْ خَارِجًا عَنْهُ خَلَاءً أَوْ مَلَأً.

أقول:

لَمَّا نَبِتْ أَنَّ الْجِسْمَ الْوَاحِدَ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُحْدَدًا لِلْجِهَتَيْنِ

المختلفتين؛ فحينئذٍ إما أن يكون التحدد 47B/ بجسم واحدٍ لا من حيث هو واحداً أو بأكثر من واحد؛ فإن كان بأكثر من واحدٍ فإما أن يكون أحدهما محيطاً بالآخر أو لم يكن، بل يكون الجسمان موضوعين وضعاً متبائناً؛ فإن كان أحدهما محيطاً يكون المحيط وحده كافياً في تجديد الجهتين؛ فإنه يحدد إحداهما بقربه الذي يتحدد بمحيطه والآخرى ببُعده الذي يتحدد بمركزه، سواء كان في داخله أو خارجه خلاً أو ملاً؛ فحينئذٍ لا يكون للمحاط مدخلٌ في التحديد إلا بالعرض؛ فيكون المحددُ جسماً واحداً لا أكثر؛ هذا خلف.

ولقائل أن يقول: إذا كان المحدد ما يوجب اختلاف الجهتين بالطبع فلم لا يجوز أن يكون هذا المعنى للمحاط دون المحيط؟

قال:

وإذا كان على الوجه الآخر تتحدد به^١ جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن تتحدد به؛ لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدداً^٢ حداً معيئاً ما لم يكن محيطاً ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لما منع يجب أن تكون له معونة في تقدير^٣ الجهة ويكون جسمانيّاً؛ ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه.

أقول:

أراد أن يبين امتناع كون الجسمين موضوعين على التباين. و تقريره أن يقال: إذا كان وضع الجسمين على التباين يحدد كل منهما جهة واحدةً وهي جهة القرب منه؛ وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد؛ لأن تحدده إما أن يكون بهذا الجسم أو بالجسم الثاني؛ ولا سبيل إلى شيءٍ منهما.

- أما بهذا الجسم فلائها إنما يتحدد عنه بغاية البعد عنه المخالفة لغاية القرب بالطبع و غاية البعد عنه غير متحققة؛ إذ البعد غير محدد حداً معيئاً لا يتجاوز عنه ما لم يكن محيطاً.

- وأما بالجسم الثاني فأيضاً غير ممكن؛ لأن لكل واحدٍ منهما أطرافاً وجوانباً في

الجهات؛ و وقوع الجسم الثاني على محاذاة بعض منها بأولى من وقوعه على محاذاة البعض الآخر؛ لأنّ محاذاته بالنسبة إلى كلّ جانب جائزة بحسب العقل؛ فلو امتنع بالنسبة إلى البعض فإنّما يكون ذلك لمانع طبيعيّ كان ذلك المانع أو خارجيّاً؛ ولا بدّ وأن يكون لذلك المانع تأثير في تقرير الجهة ضرورةً افتقار الجهتين إلى المحاذاة المفترقه إلى ذلك المانع؛ وذلك المانع لا بدّ وأن يكون جسمانيّاً؛ إذ نسبة المجردات التي لا وضع لها إلى الأجسام وأوضاعها متساوية؛ وإذا كان جسمانيّاً عاد الكلام في كَيْفِيَّةِ وضعه من الجسمين؛ فإنّ وضعه في جانب ليس بأولى من وضعه في جانب آخر؛ فاختصاصه بوضعه لأمرٍ رابعٍ ويتسلسل.

قال:

فمن البين أنّ تقدير^١ الجهة وتحديدّها إنّما يتمّ بجسم واحدٍ لكن ليس لأنّه على طبيعته^٢ كيف اتّفق، بل من حيث هو بحالٍ^٣ مآً موجبة لتحديدَيْن متقابلَيْن و ما لم يكن الجسم محيطاً يتحدّد^٤ به القُرب و لم يتحدّد به^٥ ما يقابله.

أقول:

لما بطل هذا القسم ثبت أنّ تحديدَ الجهة و تقريرها إنّما يتمّ بجسمٍ واحدٍ لا من حيث هو واحدٌ ولا على أيّ وجهٍ يتّفق، بل على حالٍ يوجب تحدّدَ الجهتين المتقابلتين؛ وذلك إنّما يمكن أن يكون محيطاً وإلاّ لم يتحدّد به إلاّ جهةُ القُرب كما مرّ. فإذا ن محددّ الجهات جسمٌ واحدٌ محيطٌ بالأجسام ذوات الجهة.

قال:

إشارة

[إلى أنّ كلّ جسمٍ يصحّ أن يفارق موضعه الطبيعيّ]
[يكون محدّدٌ موضعه الطبيعيّ غيره]

٣. أ: - هو بحال.

٢. E: طبيعة.

١. A: تقرير.

٥. A: - به.

٤. A: يحدد.

[وَأَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ مُتَقَدِّمٌ فِي تَرْتِيبِ الْوُجُودِ عَلَى ذَلِكَ الْجِسْمِ]
 كُلُّ جِسْمٍ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَفَارِقَ مَوْضِعَهُ الطَّبِيعِيِّ وَيَعَاوِدَهُ يَكُونُ مَوْضِعُهُ
 الطَّبِيعِيُّ مُتَحَدِّدَ الْجِهَةِ لَهُ لَا بِهِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَفَارِقُهُ وَيَرْجِعُ إِلَيْهِ وَهُوَ فِي
 الْحَالَتَيْنِ ذُو جِهَةٍ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَحَدُّدُ جِهَةِ مَوْضِعِهِ الطَّبِيعِيِّ بِسَبَبِ
 جِسْمٍ غَيْرِهِ هُوَ عِلَّةٌ لِمَا هُوَ قَبْلَ هَذَا الْمَفَارِقِ أَوْ مَعَهُ فَقَطْ؛ فَذَلِكَ الْجِسْمُ لَهُ
 تَقَدُّمٌ فِي رَتْبَةِ الْوُجُودِ عَلَى هَذَا بِالْعِلَّةِ أَوْ عَلَى ضَرْبٍ آخَرَ.
 أَقُولُ:

هذه إشارةٌ مشتملةٌ على بحثين:
 أحدهما: أَنَّ كُلَّ جِسْمٍ يَصِحُّ أَنْ يَفَارِقَ مَوْضِعَهُ الطَّبِيعِيِّ يَكُونُ مُحَدِّدُ مَوْضِعِهِ الطَّبِيعِيِّ
 غَيْرَهُ.

وَالثَّانِي: أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ مُتَقَدِّمٌ فِي تَرْتِيبِ الْوُجُودِ عَلَى ذَلِكَ الْجِسْمِ.
 أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَأَنَّ كُلَّ جِسْمٍ يَصِحُّ عَلَيْهِ أَنْ يَفَارِقَ مَوْضِعَهُ الطَّبِيعِيِّ وَيَعَاوِدَهُ تَكُونُ جِهَةُ
 مَوْضِعِهِ الطَّبِيعِيِّ مُتَحَدِّدَةً لِأَجْلِ ذَلِكَ الْجِسْمِ لِنَصَحِّ حَرَكَتِهِ مِنْهُ وَإِلَيْهِ وَلَا تَكُونُ مُتَحَدِّدَةً
 بِذَلِكَ الْجِسْمِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْجِسْمَ قَدْ يَفَارِقُهُ وَيَرْجِعُ إِلَيْهِ وَهُوَ إِلَى الْمَوْضِعِ الطَّبِيعِيِّ فِي
 الْحَالَتَيْنِ ذُو جِهَةٍ؛ فَتَكُونُ جِهَتُهُ مُتَحَدِّدَةً عِنْدَ حَصُولِهِ فِيهِ وَعِنْدَ زَوَالِهِ عَنْهُ؛ فَلَا يَكُونُ هُوَ
 مُحَدِّدَهَا؛ فَحِينَئِذٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَحَدُّدُ مَوْضِعِهَا الطَّبِيعِيِّ بِسَبَبِ جِسْمٍ آخَرَ غَيْرِهِ.

وَأَمَّا الثَّانِي - وَهُوَ أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ مُتَقَدِّمٌ -: فَلَأَنَّ الْجِسْمَ الْمُحَدِّدَ جِهَةَ مَوْضِعِهِ الطَّبِيعِيِّ
 عِلَّةٌ لَتِلْكَ الْجِهَةِ؛ فَيَكُونُ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهَا؛ وَالْجِهَةُ إِمَّا قَبْلَ ذَلِكَ الْجِسْمِ أَوْ مَعَهُ فَقَطْ، أَيْ
 لَا تَكُونُ مُتَأَخِّرَةً؛ لِأَنَّ الْجِهَةَ لَا تَتَأَخَّرُ عَمَّا يَكُونُ بِالذَّاتِ ذَاتَ جِهَةٍ وَالْمُقَدِّمُ عَلَى الْمُقَدِّمِ أَوْ
 الْمَعُ مُتَقَدِّمٌ ضَرُورَةً؛ فَيَكُونُ الْمَحْدُودُ مُتَقَدِّمًا عَلَى ذَلِكَ الْجِسْمِ إِمَّا بِالْعِلَّةِ أَوْ بِوَجْهِ آخَرَ؛ وَ
 يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ أَقْسَامَ التَّقَدُّمِ خَمْسَةٌ:

أَحَدُهَا: التَّقَدُّمُ بِالزَّمَانِ، كَتَقَدُّمِ الْأَبِّ عَلَى الْإِبْنِ.
 وَالثَّانِي: التَّقَدُّمُ بِالرَّتْبَةِ إِمَّا وَضْعِيًّا، كَتَقَدُّمِ الْإِمَامِ عَلَى الْمَأْمُومِ إِذَا ابْتَدَأَ مِنَ الْإِمَامِ أَوْ

طبيعياً، كتقدّم الجنس على النوع إذا ابتدأ من الجنس أو تقدّم النوع على الجنس إذا ابتدأ من النوع.

و الثالث: التقدّم بالذات و يُقال له «التقدّم بالعلّية» أيضاً، كتقدّم العلّة التامّة على المعلول مثل حركة الإصبع مع حركة الخاتم.

الرابع: التقدّم بالطبع، كتقدّم الموقوف عليه الذي لا يجب وجوده الموقوف عند وجوده، كتقدّم الجزء على الكلّ و الشرط على المشروط.

الخامس: التقدّم بالشرف، كتقدّم العالم على الجاهل.

عُرف الحصر بالاستقراء.

وقيل: تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض قسمٌ سادسٌ؛ و جاز 48A/ اندراجه تحت التقدّم الزماني؛ إذ المعنى به كون الشيء قبل آخر قبلية لا يجمع القبل معها مع البعد؛ و هذا أعَم من أن يكونا زمنيّين أو غيرهما أو أحدهما زمنيّاً؛ و لا يجوز تقدّم المحدّد على ذلك الجسم بالعلّية؛ إذ الجسم لا يكون علّة لجسمٍ آخر، كما يجيء بعد ذلك؛ و لا بالزمان وإلاّ لوقع الخلأ؛ و لا مدخل للتقدّم الرتبيّ و الشرفيّ في التقدّم الوجوديّ؛ فتعيّن التقدّم بالطبع. و لمّا لم يبيّن الشيخ في ما سلف امتناع كون الجسم علّة لجسمٍ آخر لم يجزم هيئنا بالقسم الثاني؛ و جاز أيضاً أن يكون المحدّد علّة لذي الجهة من حيث أنّه ذو جهة لا من حيث أنّه جسم؛ فلذلك لم يجزم.

قال:

تذنيبٌ

[في سائر أحوال محدّد الجهات]

فيجب أن يكون الجسم المحدّد للجهات إمّا على الإطلاق محيطاً ليس له موضعٌ يكون فيه و إن كان له وضعٌ بالقياس إلى غيره؛ و إن كان ليس محيطاً على الإطلاق؛ فيكون له موضعٌ لا يفارقه.

أقول:

لمّا ثبت أنّ كلّ جسمٍ يصحّ عليه أن يفارق موضعه الطبيعي لا يكون هو محدّد جهةٍ

موضعه الطبيعي يلزم أن يكون المحدد الأول ممتنع الزوال عن موضعه الطبيعي و حينئذٍ يلزم أن يكون محدّد الجهات على أحد الوجهين:

أحدهما: أن لا يكون له موضع طبيعي لتصحّ مفارقتة عنه.

الثاني: أنه وإن كان له موضع طبيعي لكن تمتنع مفارقتة عنه.

أما الأول: فبأن يكون محيطاً بجميع الأجسام على الإطلاق، أي لا يكون محاطاً بغيره؛ لأنه حينئذٍ لا يكون له موضع؛ إذ الموضع مرادف للمكان و هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر سطح المحوي و إن كان له حيّز و ما يشغله الشيء و وضع و هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى البعض و إلى أشياء غيره من ذوات الوضع، إمّا خارجة عنه أو داخله فيه.

و أما الثاني: فبأن يكون محيطاً بذوات الجهة و محاطاً بغيره؛ و حينئذٍ يكون له موضع لا يفارقه وضعاً مّا.

قال:

و لعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول؛ فإن كان للقسم الثاني وجود فيتحدّد^١ بالأول موضعه و يتحدّد^٢ به موضع الثاني و وضعه ثم يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة.

أقول:

يعني لعلّ المحدد الأول - أي الذي لم يتحدّد جهة قبله - لا يكون إلا المحيط المطلق لما مرّ قبل [من] أن المحيط وحده كافٍ في تحديد الجهتين بمحيطه و مركزه و أن المحاط به داخل في هذا التأثير بالعرض.

ثم إن كان للقسم الثاني وجود، أي يكون المحدد الأول محاطاً بغيره؛ فيتحدّد بالأول وضع الأول؛ إذ لا يكون وضعه بحسب الأشياء الخارجة حتّى يتحدّد بها، بل بحسب أجزائه؛ فيتحدّد وضعه به و يتحدّد بالأول أيضاً موضع الثاني و وضعه؛ لأنّ وضعه بحسب

الأشياء الخارجة إنما يتحدّد بالأوّل ثمّ يتحدّد بالتاني جهات الحركات المستقيمة. ولعلّ الشيخ إنّما أجرى الكلام ههنا على سبيل التشكيك بناءً على الاحتمال الذي ذكرناه [ه] في أوّل هذا النمط من جواز [كون] المحاط محدّداً أولاً؛ والشارحون طوّلوا ههنا. هذا هو معنى كلام الشيخ على هذه القراءة وهي الأصحّ والأوفق بكلام الشيخ؛ وأمّا إذا قوّى؛ فيتحدّد بالأوّل موضع الثاني ويتحدّد بالتاني منه ووضعه وهو الثالث من الأوّل، ثمّ يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة لكن يلزم حينئذ أن لا يكون الثاني محدّداً جهات الحركات المستقيمة، بل الثالث أو غيره؛ وذلك خلافاً للمقدّر؛ وقرأ بعض الشارحين: «فإن كان للقسم الثاني وجودٌ يتحدّد بالأوّل موضعه؛ فيتحدّد [به] في موضع الثاني»؛ وقال: إنّ قوله «يتحدّد بالأوّل» قيّد للمقدّم وهو قوله: «فإن كان للقسم الثاني وجودٌ ليكون تنبيهاً على أنّ وجوده لا يكون إلّا كذلك. وقوله: «فيتحدّد» مكرّر.

قال: «الشرطيّة» وفيه نوعٌ من التكليف.

قال:

و يكون الأوّل إنّما يخلق به أن يكون متقدّماً في رتبة الإبداع و يكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء؛ فيكون مستديراً.

أقول:

قد مرّ أقسامُ التقدّم في الفصل السابق و خليف بالمحيط على الإطلاق أن يكون متقدّماً على سائر الأجسام في ترتيب الإبداع؛ وهو تأسيس الشيء لا عن شيء بأن يكون الوسائط بينه وبين الواجب جلّ ذكره أقلّ ممّا بين سائر الأجسام وبينه؛ وهو مندرجٌ تحت التقدّم بالرتبة الطبيعيّة و امتناع تقدّمه بالعليّة و الزمان قد علّم من الفصل السابق.

و يجب أن يكون المحدّد مستديراً؛ إذ يجب تشابه الأجزاء المفترضة له بالوضع بحيث يكون نسبة كلّ جزءٍ إلى المركز كنسبة الجزء الآخر إليه؛ وإلّا لكان اختصاص جزءٍ معيّن عن المركز لأمرٍ آخر؛ ونعود الكلام في اختصاصه بذلك الجزء كما قلنا في المحدّدين و يتسلسل.

<المسألة الثانية >

<في الجسم البسيط و ما يتبعه >

قال:

إشارة

[إلى الجسم البسيط و أحواله]

الجسمُ البسيطُ هو الذي طبيعته واحدةٌ ليس فيه تركيبٌ قوئ و طبائع؛ و الطبيعة الواحدة تقتضي من الأشكال و الأمكنة و ساير ما لا بدّ للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف؛ فالجسم البسيط لا يقتضي إلا شيئاً غير مختلف.

أقول:

هذا الفصل يستدعي تحقيقَ الطبيعة و القوة؛ فنقول: كلُّ حالٍ يصدر عنه الأثرُ في محلّه إمّا أن يكونَ له شعورٌ بما يصدر عنه أو لا؛ و على التقديرين إمّا أن يكونَ الصادرُ عنه على نهجٍ واحدٍ أو لا.

و الأول: هو النفس الفلكيّة المستدعية لحركاتِ الفلكيّات؛

و الثاني: النفس الحيوانيّة المعطيّة أفعالَ الحيوان المسمّاة عند البعض بـ«القدرة»؛

و الثالث: الطبيعة المقتضية للحركاتِ و السكّناتِ الغير الإرادية، كما للحجر في نزوله

و وقوفه عند المركز؛

و الرابع: النفس النباتيّة الموجبة لحركاتِ النباتِ من التوريقِ و التشعيبِ و التطويلِ و

التعريضِ.

و ذكر الشيخُ في تعريفِ الطبيعة «أنّها مبدأ أوّل بالذات لحركة ما هو فيه و سكونه بالذات»^١ و قال في الشفاء: 48B/ «المراد بالمبدأ العلّة الفاعليّة و بالأوّل القريب احترازاً عن النفوس الأرضيّة؛ فإنّها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالنفس النامية مثلاً للإنباء إلا أنّها تفعل بوساطةِ الطبائع و الكيفيّات؛ و توسطُ الميلِ بين الطبيعة و الحركة لا يخرجها

عن الأوليّة؛ لأنّها بمنزلة الآلة؛ ويريد بـ«بالذات» أنّ تحريكها لا يكون عن تسخير قاسرٍ إياها، بل بذاتها؛ وبـ«الحركة والسكون» التغيير والثبات في أيّ مقولةٍ وقعا من الأين والوضع والكيف والكمّ؛ وهي وحدها لا تكون علّةً للحركة والسكون معاً، بل مع انضياغ شرطين عدم الحالة الملائمة وجودها.^١

و يحترز بقوله: «ما هو فيه» عن المبادئ الصناعيّة والقصريّة؛ فإنّها لا تكون مبادئ لحركة ما فيه وبـ«بالذات» عن الحركة القصريّة والعرضيّة.

وزاد بعضهم في هذا التعريف قولهم «لا بالعرض»؛ وقال الشيخ: «إنّما قيل ذلك لتخرج الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة»^٢؛ ولا يخفى على المحصل أنّ قولهم «بالذات» مغنٍ عن هذا القيد؛ والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعمّ جميع الأجسام وهو الحال الذي يصدر عنه الأثر في محلّه سواء كان بالإرادة أو غيرها؛ فحينئذٍ تعمّ الطبيعة بهذا المعنى الفلك وغيره من الأجسام؛ وزيد في هذا التعريف قولهم «على نهج واحد من غير إرادة» وحينئذٍ يختصّ بالعنصريّات؛ وربّما كانت طبيعة الشيء نفس صورته، كما في البساط؛ فإنّ طبيعة الماء هي بعينها صورته النوعيّة لكنّها باعتبار كونها مبدءاً للأنار كالرطوبة والبرودة طبيعةً وباعتبار كونها مقوماً صورةً؛ وقد تكون غيرها، كما في المركّبات.

و الماهيّة قد تستعمل على القوى كالإنسان مثلاً؛ فإنّه يتضمّن قوى طبيعيّة ونفسانيّة نباتيّة وحيوانيّة وناطقة.

وأما القوّة فقد مرّ أنّها مبدأ التغيّر من شيء في غيره من حيث هو غيره. وإذا عرفت ذلك فنقول: الجسم إمّا بسيطٌ وهو الذي تكون طبيعته واحدة ليس فيه تركيبٌ قوى وطبائع أي لا يكون مركّباً من أشياء مختلفة لكلٍّ منها طبيعة وقوّة أخرى. وقوله: «و ليس فيه تركيبٌ قوى وطبائع» تأكيدٌ وتوضيحٌ لقوله «تكون طبيعته واحدة» والطبيعة الواحدة تقتضي من الأين والوضع والشكل والكيف من كلّ منها شيئاً

١. راجع: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج ٢، ص ١٩٢.

٢. راجع: الشفاء، (الطبيعيّات)، ج ٢، فن السماع الطبيعى، ص ٣٢.

واحدًا إلّا لما نعي يمنعها؛ فيلزم أن لا يقتضي الجسم البسيط إلّا شيئاً لا يختلف.
فإن قلت: لانسلم ذلك؛ لجواز أن تكون في البسيط قوة حيوانية؛ فيختلف أحواله.
قلت: ستعلم من بعد أن القوة الحيوانية لا يحصل إلّا في المركّب.
ولنتختم هذا الفصل بما يناسبه؛ فنقول: لفظ «البسيط» يُطلق على ثلاثة معانٍ:
[١]. ما لا يكون له جزء؛

[٢]. و ما لا تكون له أجزاء مختلفة الطبائع؛

[٣]. و ما يكون جزؤه كالكلّ في الاسم والحدّ.

ولفظ «الجزء» في هذه الثلاثة يمكن صرفه إلى الجزء الماهويّ وإلى الجزء المقداريّ؛
فكلّ منها يصير بحسب العقليّ ثلاثة؛ وكذلك المركّب.

أمّا الأوّل: فإمّا أن لا يكون له جزء أصلاً - لا الماهويّ و لا المقداريّ - كالبارئ تعالى أو
لا يكون له الماهويّ فقط كالكمّ مثلاً أو المقداريّ فقط كالنقطة عند من يجعلها من الكيف؛
فإنّها حينئذٍ تكون مركّبة من الجنس والفصل.

وأمّا الثاني: فإمّا أن لا يكون له اختلاف الأجزاء - لا الماهويّ و لا المقداريّ - كالبارئ
تعالى؛ وبهذا المعنى لا يكون شيء من الأجسام بسيطاً أو لا يكون المقداريّ فقط مختلفاً
كاللحم والعظم والسواد والعناصر؛ والقسم الذي يكون الماهويّ غير مختلف فكأنه غير
موجود.

وأمّا الثالث: فلعله لا يكون منه إلّا قسم واحد و هو الذي يكون المقداريّ مثل الكلّ
كاللحم والسواد والعناصر؛ ولا يكون الأفلاك - بهذا المعنى - بسيطاً.
ولا يخفى النسب بين الأقسام عند المحصل.

قال:

إشارة

[إلى أن في الجسم طبيعة تقتضي موضعاً وشكلاً]

[وأنّ الوضع بالطبع مختلف والشكل متشابه]

إنّك لتعلم أنّ الجسم إذا خلّي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب

لم يكن له بدٌّ من وضع^١ معيّنٍ و شكلٍ معيّنٍ؛ فإذن في طباعه مبدأً
استيجاب ذلك.

أقول:

الجسم إذا ترك بطبعه ولم يعرض له تأثيرٌ غريبٌ من خارج؛ فإنه يجب له وضعٌ معيّنٌ و
شكلٌ معيّنٌ؛ وكلّما كان كذلك كان باقتضاء طبعه؛ لأنّ ذلك لا يكون من خارجيٍّ؛ إذ
التقديرُ خلوه عن التأثيرات الخارجية؛ فيكون من طبعه وإلا يلزم الترجيحُ بلامرّجح.
و يريد بـ«الوضع» هيئة تعرض الجسم بواسطة نسبة بعض الأجزاء إلى البعض وإلى
الأُمور المغائرة له.

وإنّما قلنا «الطباع» و لم نقل «الطبيعة» لتدخل الأجسام الفلكيّة؛ لأنّ «الطباع» مرادفٌ
للطبع وهو يعُمُّ جميع الأجسام كما مرّ في الفصل السابق.
وإنّما قال «الوضع» و لم يقل «الموضع» ليدخل فيه جميع الأجسام من المحدّد و
غيره.

وإنّما قال «مبدأ استيجاب ذلك» و لم يقل «مبدأ ذلك» أو «مبدأ وجود ذلك»؛ إذ
مقتضى الطباع قد ينفك عنه بالقاسر؛ فلا يكون الطباع موجباً له، بل مستوجباً؛ ويمكن أن
يستدلّ بهذا البرهان على أنّ أحد طرفي الممكن أولى به.

قال:

و للبسيط مكانٌ واحدٌ يقتضيه طبعه؛ و للمركّب ما يقتضيه الغالب فيه إمّا
مطلقاً و إمّا بحسب مكانه أو ما اتّفق وجوده فيه إذا استوت^٢ المجاذبات
عنه؛ فكلُّ جسمٍ له مكانٌ واحدٌ.

أقول:

لما بيّن على الإجمال أنّ لكلِّ جسمٍ موضعاً و شكلاً أراد أن يفضّل ههنا قيداً
بالموضع.

و قد عرفتَ ممّا مرَّ أنّ الجسمَ إمّا مركَّبٌ و إمّا بسيطٌ؛ و تعلم الآن أنّ لكلِّ منهما مكاناً واحداً فقط.

أمّا البسيطُ: فلاّنه لا يقتضي إلاّ مكاناً واحداً - كما مرّ - و يكون مكانُ أجزائه آخرَ إمكانيّه.

و أمّا المركَّبُ: فمكانيّه مكانُ البسائط؛ إذ التركيبُ لا يقتضي زيادةً في الأجسام حتّى يقتضي مكاناً زائداً على مكانِ البسائط؛ فإن كان أحدُ أجزائه غالباً على الباقي إمّا مطلقاً أي بحسب الذات أو يكون غالباً بحسب مكانه و إن كان مساوياً أو مرجوحاً بحسب الذات يكون مكانه مكانَ ذلك الغالبِ و الغالبُ بحسب المكان هو ما يكون مكانه على وجهٍ يقتضي انجذابَ المركَّب عند خروجه عنه، كما إذا كانت الأجزاء مثلاً متساوية؛ فإن وقع التركيبُ في أحدِ جزئَي الحقيقيّ يكون الهواءُ غالباً بحسب مكانه؛ إذ يستقرّ فيه؛ لأنّه إن حصل في حيّزِ النار فينجذب إلى حيّزِ الهواء؛ لأنّ الثلاثة 49A/ الباقية أقوى من النار؛ و يقف فيه؛ إذ لو انجذب إلى حيّزِ الماء يلزم الترجيحُ بلامرّجّح، بل ترجيحُ المرجوح؛ لأنّ الهواء يصير راجحاً لحصوله في حيّزه.

و علّم من ذلك أنّ الهواء إذا كان موجوداً بحسب الذات بقدر رجحانه في حيّزه يقف المركَّب أيضاً في حيّزه؛ فعلم أنّ رجحانَ الجزئين حيّزهما في جهةٍ واحدةٍ لا يوجب انجذابَ المركَّب إليهما كما زعم الشارحون؛ و لو حصل المركَّب في حيّز الأرض ينجذب إلى حيّزِ الماء كما مرّ؛ فحينئذ يكون الهواءُ راجحاً بحسب موضعه في الأوّل و الماء في الثاني؛ و إن لم يكن شيءٌ من الأجزاء غالباً - لا بالذات و لا بالمكان - يكون مكانُ المركَّب ما اتفق فيه التركيبُ لتساوي المحاذيات حينئذ؛ فعلم أنّ لكلِّ جسمٍ مكاناً واحداً.

و في بعض النسخ «إذا تساوت المحاذياتُ عنه» يعني إذا تساوت الأجزاء التي وقع كلّ منها في محاذاةٍ حيّزها، كالمركَّب من الأرض و النار إذا وقفت الأرضُ فوق و النار تحت و الزاوية الأولى أحسن و أوفق.

قال:

و يجب أن يكونَ الشكلُ الذي يقتضيه البسيطُ مستديراً و إلاّ لاختلّت

هَيْئَتُهُ فِي مَادَّةٍ وَاحِدَةٍ^١ عَنْ قُوَّةٍ وَاحِدَةٍ.

أقول:

لَمَّا فَرَّغَ عَنْ بَيَانِ الْمَكَانِ شَرَعَ فِي الشَّكْلِ وَاقْتَصَرَ عَلَى الْبَسِيطِ؛ إِذْ أَشْكَالُ الْمَرْكَبَاتِ غَيْرُ مَنْضُبَّةٍ؛ لِأَنَّهَا تَخْتَلِفُ اخْتِلَافَ طِبَاعِ الْمَمَكِّنَاتِ مِنَ النَّبَاتِ وَالْحَيَوَانِ وَالْمَعَادِنِ؛ فَقَالَ: «يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْبَسِيطُ مُسْتَدِيرًا»؛ إِذْ لَوْ كَانَ مُضَلَّعًا فِيهِ حَدٌّ مَا هُوَ سَطْحٌ وَمَا هُوَ خَطٌّ وَمَا هُوَ نَقْطَةٌ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَعَ كَوْنِ الْمُقْتَضِي - وَهُوَ الطَّبِيعَةُ - وَالْقَابِلِ - وَهُوَ الْبَسِيطُ - وَاحِدًا اخْتِلَافَ الْأَحْوَالِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

<المسألة الثالثة >

<في الميل الطبيعي والقسري للأجسام >

قال:

تنبيه

[في إثبات الميل وبيان أحواله]

الْجِسْمُ لَهُ فِي حَالِ تَحَرُّكِهِ مِيلٌ يَتَحَرَّكُ بِهِ وَيَحْسُّ بِهِ الْمَمَانِعَ وَلَمْ يَتِمَّكَنْ مِنَ الْمَنْعِ إِلَّا فِي مَا يَضْعَفُ ذَلِكَ فِيهِ.

أقول:

الْجِسْمُ لَهُ فِي حَالِ حَرَكَتِهِ مِيلٌ يَتَحَرَّكُ بِهِ وَهُوَ آلَةٌ لِلطَّبِيعَةِ فِي تَحْرِيكِهَا كَمَا مَرَّ؛ وَسَمَّاهُ الْمُتَكَلِّمُونَ «اعتماداً»؛ وَالدَّلِيلُ عَلَى وَجُودِهِ الْحُسُّ؛ لِأَنَّ الْحَجَرَ الْمُسَكَّنَ فِي الْجَوِّ قَسراً يَحْسُ الْمَمَانِعَ مِثْلَهُ النَّازِلُ؛ وَقَدْ لَا يَتِمَّكَنْ مِنَ الْمَنْعِ إِلَّا إِذَا كَانَ الْمِيلُ ضَعِيفًا؛ وَكَذَا يَحْسُ مِنَ الزَّرْقِ الْمَنْفُوخِ الْمُسَكَّنِ تَحْتَ الْمَاءِ قَسراً مَدَافَعَتَهُ وَمِثْلَهُ الصَّاعِدُ حَتَّى لَا يَتِمَّكَنْ مِنْ مَنَعِهِ إِذَا كَانَ قَوِيًّا.

فَعُلِمَ مِنْ ذَلِكَ وَجُودُ الْمِيلِ وَكَوْنُهُ قَابِلًا لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَكَوْنُهُ غَيْرَ الْحَرَكَةِ؛ إِذْ عِنْدَ

القسر قد يوجد الميل و لا حركة و هو أيضاً غير الطبيعة؛ إذ الطبيعة موجودة عند التكوّن الطبيعي و لا ميل.

قال:

و قد يكون من طباعه و قد يحدث فيه من تأثير غيره؛ فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول؛ فيعود انبعاثه إبطال^١ الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول.

أقول:

الميل قد يكون من طباع الجسم و قد يكون من القاسر.
أمّا الذي من طباعه فينقسم:

- [١] إلى ما تحدّثه الطبيعة كالميل الصاعد في الجسم الخفيف و النازل في الثقيل؛
- [٢] و إلى ما تحدّثه النفس كميل النبات عند نموه و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة.

و إنّما قال «الطباع» ولم يقل «الطبيعة» ليشمل الطبيعي و النفساني، لما عرف من قبل [من] أنّ المراد بـ«الطباع» و «الطبع» الحال الذي يصدر عنه الأثر في محله.

و أمّا الميل القسري فهو من قوّة يستعيرها الجسم من القاسر كالميل الصاعد في الجسم الثقيل؛ و مهما عرض الميل القسري بالقوّة القسرية أبطل الميل الطبيعي لامتناع اجتماع الميّلين المتضادين لكن تعارضها الطبيعة و تعاوقها العوائق الخارجية؛ و يأخذان معاً في إفنائهما قليلاً قليلاً إلى أن تقاوم الطبيعة تلك القوّة؛ فيبقي الجسم عديم الميل ثم تغلب الطبيعة؛ فيحدث ميلها؛ و يكون في الأوّل ضعيفاً لبقاء شيء من القوّة القسرية إلى أن يزول الأوّل بالكلية؛ فيشتد الميل الطبيعي، كما في الحرارة العارضة للماء؛ فإنّها تبطل البرودة التي عن طباعه، لامتناع اجتماع الضدين؛ فإذا زالت عادت البرودة المنبعثة عن طباعه؛ فكذا في الميل القسري و الطبيعي.

قال:

وإنما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوَحَّاهَا الطبع؛ فإذا كان الجسم الطبيعي في حيِّز الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل؛ لأنَّه^١ إنما يميل بطبعه إليه لا عنه.

أقول:

لا شك [في] أنَّ الميل الطبيعي يكون إلى جهة يبطلها طبع الجسم؛ فإذا كان الجسم في حيِّز الطبيعي لم يكن له حينئذ ميل؛ إذ لو كان له [ميل] فإمَّا أن يكون إليه أو عنه؛ والأوَّل طلبُ الحاصل؛ والثاني يوجب أن يكون الحيِّز الواحد مطلوباً بالطبع و مهروباً بالطبع؛ وذلك محالٌ.

قال:

وكَلِّمَا كان الميل الطبيعي أقوى كان أَمْنَع لجسمه عن قبول الميل القسريِّ وكانت^٢ الحركة بالميل القسريِّ أفتَر وأبطأ.

أقول:

قد عُلِمَ ممَّا مرَّ أنَّ الميلَ قابِلٌ للشدَّةِ والضعفِ؛ ومعلومٌ أنَّ الميلَ الطبيعيَّ مانعٌ من الميل القسريِّ وكَلِّمَا كان المانعُ أقوى كان الممنوعُ أضعفَ؛ فكلِّمَا كان الميل الطبيعيُّ أقوى كان أَمْنَع لجسمه عن قبول الميل القسريِّ؛ فتكون الحركة القسريَّة أبطأ؛ إذ الحركة بحسب الميل الموجِب لها.

قال:

إشارة

[إلى أنَّ الجسم القابل للحركة القسريَّة لا يخلو عن مبدأ]

الجسم الذي لا ميل فيه بالقوَّة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسريّاً يتحرَّك به؛ و

٢. هامش E: فكانت.

١. E: + لا محالة.

بالجملة لا يتحرك قسراً وإلا فليتحرك قسراً في زمانٍ ما مسافةً ما؛ و
ليتحرك مثلاً^١ في تلك المسافة جسم^٢ آخر فيه ميلٌ ما و مانعة؛ فتبين^٣
أنه يحركها^٤ في زمانٍ أطول.

وليكن ميلٌ أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن^٥
ذلك المحرك مسافةً نسبتها إلى المسافة الأولى نسبةً زمانٍ ذي الميل
الأول و عديم الميل؛ فيكون في مثل زمانٍ عديم الميل يستحرك /49B/
بالقسر مثل مسافته؛ فتكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه و غير ذي
ممانع فيه متساويتي الأحوال في السرعة و البطئ؛ و هذا محالٌ.

أقول:

الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة كما يكون للجسم في حيزه و لا بالفعل كما يكون له
خارج الحيز لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به؛ لأنه لو قبل يلزم أن يتحرك قسراً؛ و الثاني
باطل؛ لأنه لو تحرك فلا بد و أن تقع تلك الحركة في مسافةٍ و زمانٍ؛ فلو تحرك بذلك القسر
بعينه ذو ميلٍ في تلك المسافة بعينها لتحركها في زمانٍ أطول لمعاوقة الميل الطبيعي؛ و
لابد و أن تكون بين الزمانين نسبةً ما.

ولما علم من الأبحاث السالفة أن الميل قابلٌ للشدة و الضعف؛ فيمكن أن يوجد جسمٌ
ذو ميلٍ ميله أضعف من ذلك الميل على حدٍ لو تحرك بذلك القسر بعينه في الزمان الأطول
تكون نسبةً مسافةٍ حركته إلى المسافة الأولى كنسبةٍ زمانٍ حركةٍ ذي الميل إلى زمانٍ
حركةٍ عديم الميل؛ لأن زيادة المسافة تكون بحسب نقصان الميل؛ فلو حركه القاسر بذلك
القسر في مثل زمانٍ عديم الميل يلزم أن يتحرك مسافةً مثل مسافةٍ عديم الميل؛ فتكون
الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق و يكون محالاً.

ولقائلي أن يقول: لانسلم إمكان وجود جسمٍ ذي ميلٍ لو تحرك بذلك القسر في الزمان
الأطول تكون نسبةً مسافةٍ حركته إلى المسافة الأولى كنسبةٍ الزمان إلى الزمان، بل ذلك

٣. A: فيتن.

٢. A: جسم.

١. A: مثلاً.

٥. هامش E: غير.

٤. A: يتحركها.

ممتنع؛ لأنه لو تحرك عديم الميل بذلك القسر في الزمان الأطول يكون نسبة مسافة حركته إلى المسافة الأولى كنسبة الزمان إلى الزمان ضرورة؛ فيمتنع أن يوجد ذو ميل يكون حاله أيضاً كذلك وإلا لما كان الميل الطبيعي عائقاً.

والحق أنه علم بالاستقراء أن ما لا ميل فيه كقُطنة أو ريشة لا يقبل الميل المحرك قسراً؛ والفقه فيه أن الشيء إنما يتأثر عن القاسر إذا كان له مقاومة مما مع القاسر. أما إذا لم يكن فلا يتأثر، كما في العهن المنفوش إذا ضرب بالسيف؛ فإنه لا يتأثر.

قال:

تذكير

[في نفي الزمان الذي لا ينقسم]

يجب أن تتذكر ههنا أنه ليس زمانٌ ينقسم حتى يجوز أن تقع فيه حركةٌ ما لا ميل له ولا تكون له نسبةٌ إلى زمانٍ حركةٍ ذي ميل.

أقول:

هذا جواب سؤالٍ وهو أن يُقال: لانقسم أن حركة عديم الميل تقع في زمانٍ تكون له نسبةٌ إلى زمانٍ حركةٍ ذي الميل وإنما يكون كذلك أن لو كان ذلك الزمان منقسماً؛ فإن ما لا ينقسم لا تكون له نسبةٌ إلى ما ينقسم؛ فليترك ههنا.

قال:

وهم و تنبيه

[في ردّ الشك على اقتضاء الجسم الموضع]

و لعلك تقول: إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته، بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام اتفق له في ابتداء حدوده من محدثه أو اتفق له من أسبابٍ خارجةٍ لا يتعزى من تعاوريها إياه وضع أو

شكل صاراً^١ أولى به، كما يعرض لكلٍ مدرّةٍ أن يصير مكانها مختصاً بطبائعها دون مكانٍ الأخرى بسبب غير ذاتها وإن كان بمعونَةٍ من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكانٍ طبيعيٍّ جزئيٍّ يختص بها لا استحقاقاً^٢ فكذلك في ما نحن فيه المكان مطلقاً وإن لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه وإن لم يكن استحقاقاً مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل.

أقول:

هذا سؤالٌ أوردته على ما مرّ [من] «أنّ الجسم يقتضي بالطبع موضعاً وشكلاً معيّناً» و إنما أخره إلى ههنا ليدكر ما يتعلّق بالأمور الطبيعيّة معاً؛ فإذا فرغ من ذلك عاد إلى ذكر ما يرد على الحكم الأوّل.

و تقريره أن يُقال: لانسلم أنّ الجسم لو فرض حال وجوده خالياً عن التأثيرات القريبة لكان وضعه وشكله من ذاته. لمّ لا يجوز أن يعرضه وضعه وشكله في ابتداءٍ حدوثةٍ إمّا من محدثه أو من أسبابٍ خارجةٍ لا يتعرّى الجسم عنها من أوضاع وأشكال سابقة وغيرها؟! فيصير ذلك الشكل والوضع أولى به بعد الحصول للضرورة اللاحقة بشرط المحمول، كما يعرض لكلٍ مدرّةٍ أن يصير مكانها مختصاً بها دون مكانٍ مدرّةٍ أخرى بسبب غير ذاتها إمّا من محدثها وهو ما يوجب انفصالها عن الأرض أو غيره وذلك كثيرٌ وإن كان ذلك بمعونَةٍ من ذاتها؛ لأنّ طبّعها يقتضي الحصول في جزءٍ من مكان كليّة الأرض ثم من اختلاف أحوالها بأن ينقل من ذلك المكان لا ينفك عن مكانٍ طبيعيٍّ جزئيٍّ يختص بها مع أنّها لذاتها لا تستحق شيئاً من تلك الأمكنة؛ وإذا صار عدم الاستحقاق في الأمكنة الطبيعيّة جاز أيضاً مثله في مطلقي المكان وإن لم يكن طبيعياً بأن لا ينفك عنه مع أنّه لا يستحقّه.

قال:

لكنك يجب أن تعلم أولاً أنّ كلّ شيءٍ فقد يمكن فرضه مبرّءاً عن اللواحق^٣

الغير المقومة لماهيته أو وجوده؛ فافترض^١ كل جسم كذلك و انظر هل يلزمه وضعٌ وشكلٌ؟ وأما المحدث فإنه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكانٍ دون مكانٍ إلا لاستحقاقٍ بوجهٍ ما من طبيعةٍ أو لداعٍ مخصصٍ أو اتفاقٍ؛ فإن كان لاستحقاقٍ فذلك ذلك؛ وإن كان لداعٍ غريبٍ غير الاستحقاق فهو^٢ أحد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها^٣ عن الجسم؛ وإن كان اتفاقاً فالاتفاق لاحقٌ غريبٌ؛ وستعلم أن الاتفاق يستند^٤ إلى أسبابٍ غريبةٍ.

أقول:

هذا جوابُ السؤال المذكور.

و تقريره أن يُقال: نعي بخلو الجسم عن اللواحق الغريبة الغير المقومة للماهية - أي الذاتيات - والوجود - أي علّة الوجود - إذ يمكن فرض خلو كل ماهية عنها؛ فإذا فرضنا خلو الجسم عنها علمنا بالضرورة أنه لا بد له من وضعٍ وشكلٍ معيّنين؛ فعلمنا من ذلك أنه لا مدخل للأسباب الخارجية في تعيين الوضع والشكل؛ فحينئذ إما أن يكون ذلك لذات الجسم وهو المطلوب أو لمحدثه وذلك أيضاً يستلزم المطلوب؛ لأن المحدث لا يخص ذات الجسم عند 50A/ الحدوث بمكانٍ دون آخر إلا لأحد الأمور الثلاثة وهو إما استحقاق ذلك الجسم ذلك المكان أو لداعٍ مخصصٍ من إرادة أو مصلحة ذلك الجسم أو ترتيبٍ ونظامٍ أو لاتفاقٍ؛ والحصر ظاهرٌ.

فإن كان الأول فهو المطلوب؛

وإن كان لداعٍ فهو أحد اللواحق الغريبة الغير المقومة للماهية والوجود؛ وقد جردناه عنها؛

وإن كان الثالث فهو أيضاً لاحقٌ غريبٌ كما يجيء [من] أن الاتفاق يستند إلى أسبابٍ غريبةٍ يندر وجودها.

٣. هامش E: رفضناها.

٢. A: فهذا.

١. A: فإن فرض.

٤. A: يشتد.

و ذكر بعضُ الشارحين أنه إنما خصّ بالذكر دون الأسباب الخارجيّة، لإمكانِ أن يقع التمسكُ به أكثر؛ وهذا دالٌّ على شوقهم.

<المسألة الرابعة >

<في أن الجسم المحدّد للجهات فيه ميلٌ مستديرٌ >

قال:

إشارةً

[إلى وجود ميل طبيعيّ في الجسم]

الجسم إذا وُجد على حالٍ غير واجبةٍ من طباعه؛ فحصوله عليها من الأمور الإمكانية و لعللٍ جاعلةٍ؛ و يقبل التبدّل فيها من طباعه إلا لمانعٍ؛ و إذا كانت هذه الحال في الموضع و الوضع أمكن الانتقالُ عنها بحسب اعتبارِ الطبع؛ فكان فيه ميلٌ.

أقول:

هذه إشارةٌ إلى مقدّمةٍ كلّيةٍ مفيدةٍ في نفسها و هي مع ذلك مقدّمةٌ لما يتلوها. و تقرّرها أن يُقال: كلّ حالةٍ تعرض للجسم فهي لا يخلو من أن تكون واجبةً بحسب طبيعه أو لا. فإن كانت واجبةً لاحتاج الجسم في حصولها إلى عللٍ جاعلةٍ و لا يمكن زوالها؛ و إن لم تكن واجبةً بحسب طباعه كانت ممكنةً بحسب طباعه و يكون حصولها للجسم بعللٍ فاعليّةٍ؛ و كلّ ما هو كذلك فهو ممكنُ الزوال منه بحسب طباعه إلا لمانعٍ يمنع الزوال؛ فإذا كان الجسم على غير وضعه الطبيعيّ و في غير موضعه الطبيعيّ أمكن انتقاله عنه بحسب طباعه؛ و الانتقالُ إنما يكون بالحركة؛ و قد بيّنا قبل أن الحركة لا بدّ لها من ميلٍ؛ فيكون في ذلك الجسم ميلٌ طبيعيٌّ و هو المطلوب.

قال:

إشارة

[إلى ميل مستدير في الجسم المحدّد للجهاث]

الجسمُ المحدّد للجهاث ليس بعضُ أجزائه التي تُفرض أولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة من بعض؛ فلا يكون شيء من ذلك واجباً لشيءٍ منها؛ فهي لعلّة؛ و النقلة عنها جائزة؛ فالميلُ في طباعِها واجبٌ و ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدّلِ الوضعِ دون الموضع؛ و ذلك على الاستدارة؛ ففيه ميلٌ مستديرٌ.

أقول:

يريد إثبات الميل المستدير في محدّد الجهاث.

و تحريره أن يُقال: الجسمُ المحدّد للجهاث ليس بعضُ أجزائه التي تُفرض أولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة من بعض؛ لكونه بسيطاً؛ و إذا كان كذلك فلا يكون شيء من ذلك واجباً لشيءٍ منها؛ فهي لعلّة؛ و النقلة عنها جائزة؛ فالميلُ في طباعِها واجبٌ، كما في المقدّمة؛ و ذلك الميلُ يكون بحسب ما يجوز فيها من تبدّلِ الوضعِ دون تبدّلِ الموضع؛ إما مرّ [من] أن المحدّد يمنع أن يتحرّك بالاستقامة؛ و تبدّلِ الوضعِ دون تبدّلِ الموضعِ إنّما يكون بالاستدارة؛ ففي المحدّد ميلٌ مستديرٌ.

و إنّما قلنا: «إنّه بسيطٌ»؛ لأنّه لو تركّب من مختلفات الطبائع يلزم أن تكون الجهاثُ محدّدة بدون المحدّد؛ لأنّ في كلّ من تلك الأجزاء يكون ميلٌ مستقيمٌ إلى حيّزه و الميلُ المستقيمُ إنّما يكون من جهةٍ إلى أخرى.

و اعترض الإمامُ ههنا و قال: «أنتم استدلتتم بإمكان الحركة على وجود الميل؛ و إمكان حصول شيءٍ لشيءٍ لا يوجب حصول مؤثره فيه؛ فإنّ القطن مثلاً قابلٌ للإحراق و لا بدّ للإحراق من مُحرقٍ و لا يلزم من ذلك وجودُ المُحرق فيه.»^١

و الشارحون تحيروا في جواب ذلك؛ و جوابه أنّه لو لم يكن في طباع الجسم ميلٌ امتنع

أن يكون له ميلٌ من طباعه؛ إذ لا تتقلب الطبائع عن أحوالها؛ وكلُّ ما امتنع له الميلُ الطبيعيُّ امتنع أن تكون له حركةٌ طباعيةٌ؛ لأنَّ الحركةَ مشروطةٌ بالميل - كما مرَّ - فكما لم يكن في طباع الجسم ميلٌ امتنع أن تكون له حركةٌ طبيعيةٌ؛ و ينعكس إلى قولنا: «كلُّ ما أمكنث له الحركةَ الطباعيةَ لا بدَّ له من ميلٍ طبيعيٍّ»؛ وهو المطلوب.

قال:

تنبيه

[في كيفية تبدل الوضع على المحدّد]

و أنت تعلم أن هذا التبدلَ الممكنَ ليس يكون بحسب نسبةٍ^١ تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض، بل بحسب نسبةٍ إمّا إلى شيءٍ من خارج وإمّا إلى شيءٍ من داخل؛ وإذا كان ذلك الجسمُ أولاً ليس ممّا يتحدّد جهته و وضعه بمحدّدٍ من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسمٍ من داخل.

أقول:

لما بين أن تبدل الوضع على المحدّد ممكنٌ أراد أن يبيّن كيفية تبدله؛ والوضع عبارةٌ عن الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعضٍ وإلى الأمور الخارجة عنه؛ فتبدل الوضع إمّا أن يكون بتبدل نسبة الأجزاء بعضها إلى بعضٍ أو بتبدل نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة عنه؛ والأوّل على المحدّد محالٌ وإلّا لجاز الخرقُ عليه؛ فتعيّن الثاني و هو إمّا أن يكون بالنسبة إلى شيءٍ من خارج أو إلى شيءٍ من داخل؛ والأوّل باطل؛ لأنّ ذلك هو المحدّد الأوّل؛ فليس له جسمٌ خارجٌ يتحدّد جهته و وضعه به؛ فتعيّن الثاني.

قال:

تنبيه

[في لزوم أن يكون في داخل المحدّد جسمٌ ساكنٌ]

[تتبدل نسبة المحدّد عنده]

وأنت تعلم أن تبدّل النسبة عند المتحرّك قد يكون للسّاكنِ و للمتحرّك؛
فيجب أن يكونَ عند ساكنٍ.

أقول:

أراد أن يبيّن أنّه لا بدّ وأن يكونَ في داخلِ المحدّد جسمٌ ساكنٌ تبدّل نسبةَ المحدّد عنده.

و تقريره أن يُقال: تبدّل نسبةَ المحدّد ليس بالقياس إلى جسمٍ متحرّكٍ؛ لأنّ نسبةَ الساكنِ والمتحرّكِ قد يتبدّل عند المتحرّك؛ ولا يمتاز المتحرّكُ عن الساكنِ، لاشتراكهما في تبدّل النسبةَ بالقياس إلى المتحرّك؛ فيجب أن يكونَ التبدّل المذكورُ عند ساكنٍ؛ إذ لا يمكن تبدّل نسبةَ الساكنِ بالقياس إلى الساكنِ؛ وأمّا تبدّل نسبةَ المتحرّكِ إلى المتحرّكِ فإمّا أن يكونَ بتخالفهما في الحركةِ أو القطبين أو المركز؛ فإنّهما لو اتّحدا في جميع ذلك لامتنع التبدّل.

ولقائل أن يقول: لانسلم عدمُ الامتياز في نفس الأمر. غاية ما في الباب أن يكونَ بالقياس إلينا؛ وأمّا في نفس الأمر فلا!

<المسألة الخامسة >

<في امتناع الكون والفساد على الأفلاك >

قال: /50B/

إشارة

[إلى أن كلّ ما يجوز عليه الكونُ والفسادُ]

[ففيه مبدأ ميلٍ مستقيمٍ]

الجسمُ القابلُ للكونِ والفسادِ يكون له قيل أن يفسدَ إلى جسمٍ آخر يتكوّن عنه مكانٌ و بعده مكانٌ؛ لاستحقاقِ كلّ جسمٍ مكاناً بحسبه؛ و يكون أحدُ المكانين خارجاً عن الآخر؛ فإن كان حصولُ الصورة الثانية له في مكانٍ

غريب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي له بحسبها؛ و
 إن كان في المكان الذي له^١ بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة
 ما هذا^٢ المكان مكانه فزحمه؛ فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل
 للنقل عن مكانه؛ فهو ممّا فيه ميلٌ مستقيمٌ؛ فكلُّ كائنٍ و فاسدٍ ففيه ميلٌ
 مستقيمٌ.

أقول:

أراد أن يبيّن أنّ كلَّ كائنٍ فاسدٍ فيه ميلٌ مستقيمٌ؛ وهذه مقدّمةٌ لما يتلوها؛ والمراد
 بـ«الكائن الفاسد» أن يلبس صورةً نوعيّةً بعد أن يخلع أخرى؛ و يُسمّى اللبس «كوناً» و
 الخلع «فساداً».

و تقريرُ الكلام أن يُقال: الجسمُ القابلُ للكونِ و الفسادِ لا بدّ و أن يكونَ له - قبل أن
 يفسدَ إلى جسمٍ آخرٍ يحصلَ عنه - مكانٌ و بعده مكانٌ آخرٌ؛ لاستحقاقِ كلِّ جسمٍ مكاناً
 بحسب طبعه - كما مرّ - و يكونُ أحدُ المكانين خارجاً عن الآخر؛ إذ الطبائعُ المختلفةُ
 لا تقتضي مكاناً واحداً؛ وفيه نظرٌ.

و إذا علّم ذلك فإن كان حصولُ الصورةِ الثانيةِ له في مكانٍ يكونُ ذلك المكانُ غريباً
 لذلك الجسمِ بحسب الصورةِ الثانيةِ اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي يكون بحسبها
 و إن كان حصولُها في المكان الذي يكون بحسبها يقبل لبس هذه الصورة كان قد زاحم ما
 كان هذا المكانُ طبيعياً له بسبب الصورة التي فسدَتْ؛ فزحمه و أخرجه عنه لامتناع
 تداخلِ الجسمين - كما مرّ - فذلك الخارجُ يقبلُ العودَ إليه بالطبع و ذلك إنّما يكون بالحركةِ
 المستقيمةِ و الجسمُ الكائنُ مساوٍ لذلك الخارجِ في تمامِ الماهيّةِ؛ لا تحاديهما بالنوعِ
 حينئذٍ؛ و ذلك الخارجُ قابلٌ للحركةِ المستقيمةِ، فكذا هذا الكائنُ؛ لأنَّ حكمَ الشيءِ حكمُ
 مثله؛ فعلّم أنّ الجسمَ المتمكّنَ في هذا المكانِ قابلٌ للنقلِ عن مكانه؛ فكلُّ ما كان كذلك
 ففيه ميلٌ مستقيمٌ.

قال:

وهم و تنبيهٌ

[في الشكّ في وجوب الانتقال على الكائن الفاسد]

[بإمكان التكوّن من دونه و الجواب عنه]

فإن تشككت وقلت: «يكون ذلك المتكون^١ لصيق^٢ الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون» فقد أوجبنا لنوعيته أن يقع خارج مكانه^٣ فإن اللصيق ليس هو المكان، بل الجار.

أقول:

هذا سؤال أورده على مامر.

و تقريره أن يقال: لانسلم أن حصول الصورة الثانية إما أن يكون في مكان غريب بحسبها أو في مكان طبيعي بحسبها. لم لا يجوز أن يكون في مكان ملاصق للمكان الذي بحسبها؛ فحينئذ لا يكون في مكان غريب ولا مكان طبيعي؟! وأجاب عنه بأن المكان اللصيق للمكان الطبيعي ليس هو المكان الطبيعي، بل غيره وهو المجاور للمكان الطبيعي ومجاور الشيء غيره؛ فيكون غريباً.

قال:

إشارة

[إلى استعالة اجتماع الكون والفساد في المحدد]

الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء و صرفاً عنه؛ وقد بان أيضاً أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي؛ فلا ميل مستقيم فيه؛ فهو متا وجوده عن صانعه بالإبداع ليس متا يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه، بل إن كان له كون و فساد فعن عدم وإليه؛ ولهذا لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استعالة تؤثر في الجوهر، كتسخن الماء المؤدي إلى فساد.

١. A.٣: + وقال.

٢. E: لصق.

٣. هامش E: المستكون.

٤. E: + فإنه.

أقول:

هذا إشارة إلى امتناع الكون والفساد على المحدّد؛ وقدّم لبيان ذلك مقدّمة وهي: «أنّ كلّ جسمٍ في طباعه ميلٌ مستديرٌ استحال أن يكون في طباعه ميلٌ مستقيمٌ»؛ وذلك لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجّهاً إلى جهةٍ و صرفاً عنه؛ والميل المستقيم يوجب توجّهاً إلى جهةٍ والميل المستدير صرفاً عنه؛ فيمتنع اجتماعهما في طبيعةٍ واحدةٍ.

و يجب أن يُعلم أنّ هذا الدليل إنّما يقتضي امتناع كون الطبيعة الواحدة مقتضيةً للميلين في حالةٍ واحدةٍ؛ وأمّا مطلقاً فلا؛ لجواز اقتضائها المستدير عند كون الجسم في حيّزه الطبيعيّ والمستقيم^١ عند كونه خارجاً عنه، كما أنّها في العنصريّات يقتضي السكون عند كون الجسم في حيّزه؛ والحركة عند كونه خارجاً عنه.

وأجاب بعضُ الشارحين بأنّ الطبيعة لا تقتضي شيئاً بشرطٍ شيءٍ آخر؛ وإلّا لما كان ذلك طبيعياً، بل عرضاً لكن قد يمنع مانعٌ [عن] ترتّب مقتضائها عليها، كما أنّ الجسم الثقل يقتضي طبعه الاتّصال بالمرکز والمانع قد يمنعه عن ذلك؛ والجسم العنصريّ إنّما يقتضي الميل إلى حيّزٍ؛ فإذا وصل إليه امتنع الميلُ فيه لمانعٍ وهو الوصول؛ لأنّه يقتضي الحركة والسكون؛ فحينئذٍ لا يكون مقتضي الطبيعة إلّا واحداً.

و فيه نظر؛ إذ لانسلم أنّ الاقتضاء لا يكون بشرطٍ؛ وما ذكره يضرّه؛ لأنّ عدمَ مانعٍ الاقتضاء شرطٌ له؛ إذ عدمُ المانع شرطٌ.

وإذا عرف هذه المقدّمة يركّب قياساً هكذا:

[الصغرى]: محدّد الجهات فيه ميلٌ مستديرٌ؛

[الكبرى]: ولا شيء ممّا فيه ميلٌ مستديرٌ فيه ميلٌ مستقيمٌ؛

انتج: محدّد الجهات ليس فيه ميلٌ مستقيمٌ.

والقدر الذي لزم من الدليل وهو امتناع اجتماع المثلين في حيّزٍ واحدٍ كافٍ ههنا؛ وهذا الدليل غيرُ مذكور في الكتاب بالفعل، بل بالقوّة. وقوله «وقد بان» دليلٌ آخر على هذا المطلوب.

و تقريره أن يُقال: قد مرّ في الفصول السالفة أن محدّد الجهات يمتنع أن يخرج عن حيزه وإلا لكان المحدّد غيره؛ وإذا كان كذلك؛ فلا يكون فيه /51A/ ميلٌ مستقيم؛ وإذا ضمنا إلى هذه النتيجة قولنا «وكلُّ كائنٍ فاسدٍ فيه ميلٌ مستقيمٌ» انتج من الثاني «محدّد الجهات ليس كائناً فاسداً» وإذا لم يكن كائناً فاسداً يكون وجوده عن صانعه بالإبداع لا عن شيءٍ آخر؛ ولو كان له كونٌ وفسادٌ فإنما يكون عن العدم وإلى العدم؛ وإطلاق لفظ «الكون والفساد» على هذا المعنى بالاشتراك.

قوله: «ولهذا» أي لامتناع الميل المستقيم فيه؛ فإنه لا ينخرق؛ لأنّه يستدعي حركة الأجزاء بالاستقامة؛ ولا يتحرّك في الكمّ وهو النمو؛ لأنّه بعد حركة الأجزاء على الاستقامة؛ ولا يتحرّك في الكيف - وهو الاستحالة - حركةٌ تؤثر في جوهره كتسخين الماء المؤدّي إلى فسادِه.

وهذا الدليل يدلّ أيضاً على امتناع الكون والفساد في ما في الأفلاك؛ إذ في كلّ منها ميلٌ مستديرٌ؛ بدلالة حركات الكواكب بالاستدارة. ويتمّ البرهان إلى آخره.

<القسم الثاني من هذا النمط في الأجسام العنصريّة >

<و فيه مسائل >

<الأولى >

<في عدد الأسطوانات^١ >

قال:

تنبيه

[في قوى الأجسام العنصريّة]

الأجسام التي قبّلنا^٢ نجد فيها:

[١]. قُوى مهَيَّاةٌ نحوَ الفعل، مثل: الحرارة والبرودة واللَّدغ والتخدير؛

و مثل طعوم وروائح كثيرة؛

[٢]. وقُوى مهَيَّاةٌ نحوَ الانفعال السريع أو البطيء مثل: الرطوبة و

اليبوسة واللين والصلابة والزُّوجة والهَشاشة والسَّلاسة.

أقول:

الأجسامُ التي قَبَلْنَا - وهي الأجسامُ العنصريَّةُ - نجد فيها بالاستقراء:

[١]. قُوى مهَيَّاةٌ لحاملها نحوَ الفعل

[٢]. وقُوى مهَيَّاةٌ لحاملها نحوَ الإِنفعال؛

ونريد بـ«القوة» ههنا كَيْفِيَّةً استعداديَّةً لا مبدأ التغيُّر في شيءٍ آخر كما ظنَّ الشارحون؛ فإنَّ ذلك لا يصحُّ في المهيَّاةِ نحوَ الانفعال؛ فالقوةُ المهيَّاةُ نحوَ الفعل كَيْفِيَّةٌ بها يصير موضوعها مُعدَّاً للتأثير في شيءٍ آخر والقوةُ المهيَّاةُ نحوَ الانفعال كَيْفِيَّةٌ يصير بها موضوعها مُعدَّاً للتأثير عن شيءٍ آخر.

[١]. أمَّا المهيَّاةُ نحوَ الفعل فمنها:

- الحرارة؛ وهي كَيْفِيَّةٌ تفيد الخفَّةَ والتخلخلَ وجميعَ المتجانسات و تفريقَ

المختلفات؛

- والبرودة؛ وهي كَيْفِيَّةٌ تفيد الثقلَ والتكاثفَ وجميعَ المختلفات و تفريقَ

المتجانسات؛

والحقُّ أنَّهما غنَّيان عن التعريف؛ إذ الإحساسُ يغني عنه.

- واللَّدغ؛ وهو منسوبٌ إلى الحرارة؛ وعَرَفوها بأنَّها كَيْفِيَّةٌ نفاذةٌ حادةٌ تفرِّق اتِّصالَ

الجسمِ تفريقاً كثيراً العدد صغيرَ المقدار متفاوتَ الوضع؛ فلا يُحسُّ بكلِّ واحدٍ منها بانفراذه، بل يُحسُّ بجميعها كما يُحسُّ بالشيء الواحد.

- والتخدير؛ وهو منسوبٌ إلى البرودة؛ إذ هو تبريدُ العضو بحيث يصير جوهرُ العضو و

الروح الحاملة لقُوى الحسِّ والحركة غليظاً في القوام بارداً في المزاج إلى حدٍّ لا تستعملها القوةُ النفسانيَّةُ ولا يقبل تأثيرها ذلك العضو.

وأما الطعوم فبعضها منسوب إلى الحرارة وبعضها إلى البرودة؛ وقيل: «إنها تسعة: الحلاوة والذسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة»؛ وإنما يحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما كما سطر في الكتب^١ الحكمية.

وكذلك الروائح بعضها منسوب إلى الحرارة وبعضها إلى البرودة؛ وهي كثيرة تتجاوز عن حدّ العدّ.

[٢]. وأما القوة المهيأة نحو الانفعال فمنها:

- الرطوبة؛ وهي كيفية يكون الجسم بها سهل الالتصاق بغيره؛
 - واليبوسة؛ وهي التي يكون الجسم بها عسر الالتصاق بغيره؛
 - واللين؛ وهو كيفية قبول الغمز إلى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال؛
 - والصلابة كيفية يكون بها الجسم مستعداً للمقاومة مع الغامز؛
 - واللين والصلابة منسوبان إلى الرطوبة واليبوسة؛
 - والزوجة كيفية بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير عسر الانفعال عنه؛
 - والهشاشة بالضدّ.
- وإنما قال «نحو الانفعال السريع أو البطيء» لتدرج الصلابة؛ فإنها تعدّ جسمها نحو الانفعال لكن بالفسر؛ وفيه بحث؛ لأنها بالقسم الأول أولى.
- وإنما وسم هذا الفصل بـ«التنبية»؛ لأنه أحال البيان بالاستقراء والتجربة.

قال:

ثم إذا فتشت وأجدت التأمل وجدتْها قد تعرّى عن جميع القوى الفعّالة إلّا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحارّ ويستسخن بالقياس إلى البارد؛ وأعني بهذا أنك تجد في كلّ بابٍ منها إذا اعتبرته أن جسماً يوجد عديماً لجنسه، مثلاً يكون ولا لون فيه ولا رائحة

ولا طعم؛ وتجد فيه الحرارة والبرودة أو ما يكون^١ منتمياً إلى أحدهما^٢
كاللذع^٣ والتخدير.

أقول:

إذا تأملنا الأجسام التي قبَلنا حقَّ التأمل وجدنا بعضها غريباً عن جميع القوى الفعالة
من الأعراض إلا عن الحرارة والبرودة والمتوسط بينهما.

- أما الأول فكما في البسائط قبل الامتزاج؛

- وأما المتوسط فكما في المركبات بعد الامتزاج؛

ومعنى هذا الكلام أننا نجد بعد التأمل والاعتبار في كل باب من أبواب القوى الفعالة أن
جسماً ما يكون جنس ذلك الباب معدوماً له مثلاً يكون ولا لون ولا رائحة ولا طعم و
تجد فيه الحرارة والبرودة أدل الوضع؛
وما يكون منتمياً إلى أحدهما كاللذع والتخدير.

قال:

وكذلك الحال في الهيات^٤ المعدة للانفعال؛ فإن التفتيش يلزم أجسام
العالم التي تليها رطوبة أو يبوسة؛ لأنها إما أن يسهل تفرقها واتصالها و
تشكلها وتركبها للشكل من غير ممانعة؛ فتكون رطبة، أو يصعب؛ فتكون
يابسة؛ وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلاً فكغيرها من الأجسام؛ وأما سائر
ما يشبه ذلك فقد تعرئ عنه جسم أو ينتمي إلى هاتين انتماء اللين و
الصلابة واللزوجة/51B/ والهشاشة وغير ذلك.^٥

أقول:

وأما القوى المنفعلة فإن^٦ الاستقراء والتفتيش يوجبان لزوم الرطوبة واليبوسة

١. E: إلى الحرارة والبرودة.

٢. A: -و غير ذلك.

٣. لا رائحة ولا طعم أو وجدته.

٤. مثل اللذع. E: الهيئة.

٥. A: و.

للأجسام العنصرية؛ لأنها إما أن يسهل تفرّقها و اتّصالها و تشكّلها بالأشكال و تركّها للشكل أو^١ تصعب؛ والأوّل الرطب؛ والثاني اليابس.

وأما الأجسام التي لا يمكن فيها هذه المعاني فهو غير الأجسام التي يلينا و هي الفلكيات.

وأما سائر ما يشبه الأجسام التي قبّلنا؛ فإنّه قد تعرّى عن القوى المنفعلّة جسمٌ إلا عن الرطوبة و اليبوسة أو ما ينتمى إليها انتماء اللّين و الصلابة و اللزوجة و الهشاشة؛ و قد مرّ بيان انتمائها إليها.

قال:

تنبيه

[في العناصر الأربعة]

الجسم^٢ البالغ في الحرارة بطبعه هو النار؛ و البالغ في البرودة بطبعه هو الماء؛ و البالغ في الميعان هو الهواء؛ و البالغ في الجمود هو الأرض.

أقول:

عرّف العناصر بما هو أظهر عند الحسّ. فإن قلت: حرارة التّحاسّ المذابّ أبلغ؛ لأنّ إحراقه أشدّ؛ و برودة الحجر المبرّد بالجمد أشدّ.

قلت: إنّما يكون إحراقه أشدّ لشدّة التصاقه باليد لكثافته و كذا المبرّد. فإن قلت: إن أراد به «الميعان» رقة القيّوم أو السيّلان فالنار أبلغ لكونها أخفّ؛ و إن أراد الرطوبة فالماء أبلغ. قلت: أراد الرقة؛ و كون الشيء أخفّ لا يوجب كونه أرقّ كالدهن مع الماء.

قال:

و الهواء بالقياس إلى الماء الحارّ^٣ لطيفٌ يتشبه به الماء إذا سخن و لطف^٤.

٣. E: حارّ.

٢. E: للجسم.

١. A: و.

٤. E: تلطف.

أقول:

لما عرّف العناصر بالكيفيات الظاهرة أراد بيان اتّصافها بالكيفيات الخفية؛ فقال: الهواء بالقياس إلى الماء الحارّ لطيفٌ وكذلك إذا سخن الماء ولطف صار بخاراً شبيهاً بهواء.

قال:

و الأرض إذا خُلِيت وطباعها ولم تسخن^١ بردت.

أقول:

هذا استدلالٌ على برودة الأرض؛ و العللُ المسخنة [هي] أشعة العلوّيات والناز و الرياح الحارّة ومحاكاة الأجسام.

قال:

و إذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكوّن منها أجسامٌ صلبة أرضيّة يقذفها السحابُ الصاعقُ.

أقول:

هذا استدلالٌ على يبوسة النار؛ لأنّ النار إذا فارقتها حرارتها باستيلاء البرد تتكوّن منها أجسامٌ صلبة كما حكاه الشيخ في بعض كتبه [من] أنّ جرّم الصاعقة تارة الحديد و تارة التّحاس والأخرى الحجر.

وفيه بحث؛ لأنّ الشيخ قد ذكر في كثيرٍ من المواضع وكذا غيره من الحكماء أنّه يتولّد من الأدخنة والأبخرة المحتبسة في السحاب؛ وأيضاً لو كانت مادّتها النار لما اختلفت، بل مادّتها الأدخنة والأبخرة الشبيهة بموادّ هذه الأجسام في معادنها.

قال:

فهذه الأربعة^٢ مختلفة الصور؛ و لذلك لا تستقرّ النار حيث يستقرّ فيه

الهواء؛ ولا الماء حيث يستقرّ فيه الهواء؛ ولا الهواء حيث يستقرّ فيه الماء؛
وذلك من الأطراف أظهر.

أقول:

لما ثبت اختلاف كميّات العناصر لزم اختلاف صورها النوعيّة؛ إذ البسيط لا يصدر عنه
إلا شيء واحد، كما تقدّم.

ثمّ أكّد هذا بحجّة أخرى؛ فقال: وكذلك لا تستقرّ النار حيث يستقرّ الهواء، بل يميل
هارباً عنه إلى فوق؛ وكذلك البواقي؛ وهذا الميلان والهروب في أطراف الأحياز أظهر؛ إذ
الجسم إذا قرب من مكانه الطبيعيّ تستند حركته إليه؛ لأنّ العائق بانتقاص حجمه يضعف
عوقه.

قال:

تنبيه

[في إبطال احتمال عدم ميل جزئيات العناصر]

[إلى أمكنة الكلّيات بالطبع]

مَنْ «ظَنَّ أَنَّ الهواءَ يطفو فوق الماء^١ لَضَغَطِ ثَقَلِ الماءِ إِيَّاهُ مُجْتَمِعاً تَحْتَهُ
مَغْلاً لَهُ لَا بَطْيِعَهُ» كَذَبَهُ أَنَّ الْأَكْبَرَ يَكُونُ^٢ أَقْوَى حَرَكَةً وَأَسْرَعَ طَفْؤاً؛ وَ
الْقَسْرِيُّ يَكُونُ بِالضَّدِّ مِنْ هَذَا؛ وَكَذَلِكَ الْحَالُ^٣ فِي الْحَرَكَاتِ الْآخَرِ.

أقول:

هذا جواب سؤال توهم وروده على الحجّة المؤكّدة.

وهو أن يُقال: تلك مبنية على وجود الميول الطبيعيّة للعناصر. لمّ لا يجوز أن يكون
الأمر كما ظنّ قوم [من] أن الكلّ طالب للمركز بالطبع لكنّ الأثقل لثقله يضغط الأخفّ و
يجتمع تحته و ثقل الأخفّ فوقه أي يرفعه؛ فالهواء ضغط النار و رفعها فوقه والماء الهواء و
الأرض؛ فحصلت في المركز؛ فأبطل الشيخ ذلك بأنّ الحركة الطبيعيّة للجسم الكبير يكون

أسرع منها للصغير؛ لأنَّ الأكبر أقوى طبعاً؛ فهو أشدَّ ميلاً؛ و القسريّة بخلافها؛ إذ الميلُ الطبيعيُّ عائقٌ؛ فكما كان العائقُ أكثرَ كانت الحركةُ أبطأً؛ ونحن نشاهد الكبيرَ من أجزاء العناصرِ يكون أسرعَ حركةً إلى مكانه من الصغير؛ فيلزم أن لا يكون بالقسرِ، بل بالطبع؛ و كذلك في الحركات الأخرى؛ أي حركة الماء و طفوه فوق الأرض و حركة النار و طفوها فوق الهواء.

<المسألة الثانية >

<في استحالة بعض العناصر إلى بعض >

قال:

تنبيه

[في إثبات الكون والفساد في العناصر]

قد يُبرَدُ الإناءُ بالجمد؛ فيركبه ندىٌ من الهواء كلما لقطته^١ مدّ إلى أيّ حدٍّ شتّت؛ و لا يكون ليس إلّا في موضع الرشح؛ و لا يكون عن الماءِ الحارِّ و هو اللطف و أقبل للرشح؛ فهو إذن هواءٌ استحال ماءً.

أقول:

استدلّ على استحالة الهواءِ ماءً بأنَّ الإناءَ إذا برد بالجمدِ يظهر عليه ندىٌ من الهواء بحيث إذا لقطته من الإناء مدّ ثانياً و إذا لقطته ثانياً ترك ثالثاً؛ و على هذا كم شتّت؛ و ذلك دليلٌ على استحالة الهواءِ ماءً؛ لأنَّ ذلك الندى إمّا يتكوّن من الهواء أو لا يتكوّن منه، بل تكوّن قبل ذلك ماءً؛ و هذا باطل؛ لأنّه لو كان كذلك فإمّا أن يكونَ حاصلًا في الهواء - كما ظنَّ أبو البركات - أو ترشّح من الإناء؛ و كلاهما باطلٌ.

أمّا الأول: فلأنّه لو كان حاصلًا في الهواء لزم أحدُ الأمور الثلاثة:

[١]. إمّا نفاذَ الندى عند تواتر اللقطات

[٢]. أو تناقصه بأن يكون حصوله كل مرة أنقص مما قبله /52A/
 [٣]. أو تراخى أزمته حصوله بأن يكون من كل حصولين زماناً أطول مما يكون بين حصولين قبلهما؛ لأنه حينئذ يكون الندى من أجزاء أبعد من الإناء؛ وكل ذلك باطل؛ لأننا نجد ذلك دائماً غير متناقص ولا متراخ.
 وأما الثاني - وهو أن يكون بالرشح -: فأيضاً باطل وإلا لوجب أن لا يكون ذلك إلا في موضع الرشح والأمر بخلاف ذلك؛ وأيضاً لو كان بالرشح لوجب أن يكون ذلك حالاً ما يكون في الإناء ماءً حاراً أكثر؛ لأن الحارَّ اللطيف وأقبل للنفوذ في مسام الإناء. إذا بطل القسمان ثبت أنه يكون من الهواء؛ وهو المطلوب.

قال:

وكذلك قد يكون صحوً في قُللِ الجبال؛ فيضرب الصُّرُّ هواها؛ فيجمد سحاباً لم ينسق^١ إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخارٍ متصعدٍ، ثم يُرى ذلك السحابُ يهبط تَلْجأً ثم يصحى ثم يعود.

أقول:

هذا دليلٌ ثانٍ على انقلابِ الهواءِ ماءً.
 وتقريره: أن الهواءَ الذي في تلك الجبالِ حاله إذا ضربه الصُّرُّ - أي البردُ - فربما ينعقد سحاباً؛ لأنَّ انسياقَ السحابِ إلى ذلك الموضع من موضع آخر ولا عن بخارٍ صاعدٍ على القلل؛ وإلا لما عاد السحابُ ثانياً بعد زوالِ الأوّل؛ وليس كذلك؛ لأننا نشاهد أن ذلك السحابَ نزل تَلْجأً ثم يصحى ثم يعود ثانياً.
 وفيه بحثٌ؛ لجوازِ أن يكونَ عن بخارٍ صاعدٍ لا يحسُّ به للطفته ويعود ثانياً عن بخارٍ آخر يجتمع عن الجوانب.

قال:

وقد تخلق النارُ بالنفّاثات من غير نارٍ.

أقول:

يصير الهواء ناراً بالحاحِ النفخِ على الكثير^١ بعد شدِّ الفُرجِ التي يدخل منها الهواءُ الجديدُ.

قال:

و قد تُخلُّ الأجسادُ الصُّلبةُ الحِجْرِيَّةُ مياهاً سَيَّالَةً يعرف ذلك أصحابُ الحِجَلِ، كما قد تجمد مياه جارية تُشرب حجارة صلبة؛ فهذه الأربعة قابلةٌ للاستحالة بعضها إلى بعضٍ؛ فلها هِيُولَى مشتركةٌ.

أقول:

أصحابُ الإكسيرِ يحلِّلون الأحجارَ الصُّلبةَ مياهاً بأن يجعلوها كأَمَلاحٍ بالسُّحْقِ و الاحتراقِ ثم يدخلونها في الآتِ الحَلِّ و كذا الأجسادُ المِلْحِيَّةُ كالزَّاجِ و النوشاذِرِ و غيرهما ينحلَّ مياهاً بأدنى سعيٍ؛ و كذا المياه التي تشرب بصبرٍ حجارةً صلبةً. و إذا عُلِمَ أنَّ الماءَ يصيرُ هَوَاءً و الهواءُ ناراً عُلِمَ أنَّ الماءَ يصيرُ ناراً. و لَمَّا عُلِمَ أنَّ الأرضَ صارتُ ماءً و الماءُ هَوَاءً و الهواءُ ناراً عُلِمَ أنَّ الأرضَ يصيرُ هَوَاءً و ناراً.

و إذا عُلِمَ أنَّ العناصرَ يستحيل بعضها إلى بعضٍ عُلِمَ أنَّ الهِيُولَى مشتركةٌ بينها؛ لأنَّ المستحيلَ من شيءٍ إلى آخرٍ يجب بقاءه مع الآخرِ.

<المسألة الثالثة >

<في أنَّ هذه الأربعة أركان الكائنات العنصرية و أصولها >

قال:

إشارةً و تنبيهً

[في البحث عن العناصر]

[من حيث هي أصول الكون و الفساد، و أركان العالم]

هذه هي أصول الكون و الفساد في عالمنا هذا؛ و هي الأركان الأول؛ و

١. الكثير زَقُّ ينفخ فيه الحدَّادُ.

بالبحريّ أن تتمّ بها^١ عدّة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيفٌ مطلقٌ ينحو نفس^٢ جهةً فوق كالنار؛ وثقيلٌ مطلقٌ كالأرض؛ وخفيفٌ ليس بمطلقٍ كالهواء؛ وثقيلٌ ليس بمطلقٍ كالماء.

أقول:

هذه الأربعة هي أصول الكون والفساد بمعنى أنّ منها الكونَ وإليها الفساد؛ وهي باعتبار أنّها بسائط المركّبات العنصريّة أركان أول لها؛ والأركان الثانية هي الأجزاء المركّبة كالخشب للسريّر؛ و انتهاء تحليل المركّبات إليها دالٌّ على كونها أركاناً أول. و تنحصر الأجسام التي هي ذوات الحركة المستقيمة في هذه الأربعة؛ لأنّ ذوات الحركة المستقيمة إمّا خفيفٌ إن طلب المحيط أو ثقيلٌ إن طلب المركز؛ واعتبار ذلك بحسب وجه الأرض؛ إذ لو اعتبر مثلاً بحسب حيّز النار كان الهواء ثقيلًا وبحسب حيّز الأرض يكون الماء خفيفًا. ثمّ الخفيف إمّا مطلقٌ وهو الذي يطفو فوق جميع العنصريّات أو ليس بمطلقٍ، بل بالقياس إلى آخر وهو الذي يكون تال المطلق؛ وكذا الثقيل إمّا مطلقٌ وهو الذي يرسب في جميع العنصريّات أو مضافٌ وهو الذي تلو المطلق؛ والخفيف المطلق هو النار والمضاف الهواء والثقيل المطلق الأرض والمضاف الماء؛ إذ لو كان غير النار خفيفاً آخر مطلقاً أو غير الهواء خفيفاً مضافاً وكذا في الباقين يلزم استحقاق جسمين مختلفين بمكانٍ واحدٍ؛ وهو باطلٌ؛ وهذه المقدّمة غير موثّقة.

قال:

وأنت إذا تعقّبت^٣ جميع الأجسام التي عندنا وجدتها منتسبةً بحسب الغلبة إلى واحدٍ من هذه [التي عدّناها].

أقول:

يعني يُعرف [بـ] التتبّع والاستقراء أنّ كلّ مركّبٍ من العنصريّات لابدّ وأن يكون واحدٌ من هذه الأربعة غالباً فيه، كغلبة الهواء على الطيور والماء على الحيتان.

قال:

تنبيه

[في كيفية تولّد المركّبات من العناصر الأربعة]

هذه يُخلق منها ما يُخلق بأمزجة تقع فيها على نسبٍ مختلفة معدّة نحو خلقٍ مختلفة بحسب المعدنيّات والنبات والحيوان،^١ أجناسها وأنواعها.

أقول:

هذا تنبيه على كيفية تولّد المركّبات من العناصر؛ فقال: تتولّد منها المركّبات التي وجدت مع أمزجة وقعت في هذه الأربعة مختلفة بسبب نسبٍ مختلفة تقع بين العناصر، لاختلاف مقاديرها توجب للمادّة استعدادَ قبولٍ^٢ خلقٍ مختلفة بحسب أجناس المركّبات وهي المعدنُ والنباتُ والحيوانُ؛ وبحسب أنواع هذه الأجناس وأصناف تلك الأنواع وأشخاص تلك الأصناف؛ إذ لكلّ جنسٍ ونوعٍ وصنفٍ وشخصٍ مزاجٌ مختصّة، له عرضٌ يحده طرفان - إفراط وتفریط - لو جاوز ذلك بطل ذلك؛ 52B/ والمزاج يجيء أنّها كيفية متوسطة بين الكيفيّات؛ والخلقة الهيئة الحاصلة للجسم باجتماع اللون والشكل.

قال:

و لكلّ واحدٍ من هذه صورةٌ مقومةٌ منها تنبعث كفيّاتُه المحسوسة؛ وربّما تبدّلت الكيفيّة وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ومائيّته محفوظة؛ وتلك الصورة مع أنّها محفوظة؛ فإنّها ثابتة لاتشتدّ ولا تضعف؛ والكيفيّات المنبعثة عنها بالخلاف؛ وتلك الصور مقوماتٌ للهولي^٣ على ما علمت؛ والكيفيّات أعراض والأعراض كائنة ما كانت لواحق؛ فلذلك لا تعدّ الصور من^٤ الأعراض.

٣. A: الهولي.

٢. A: القبول.

١. E: +.

٤. A: في.

أقول:

لكلٍّ من هذه الأربعة صورةٌ نوعيّةٌ تنبعث منها كميّاته؛ لأنَّ اختصاص النارِ مثلاً بالحرارة واليبوسة لا يكون للجسميّة المركّبة، بل بمعنى آخر جوهرية دفعاً للتسلسل، كما مرّ في النمط الأوّل في إثبات الصورة النوعيّة.

قوله: «وربّما تبدّلت» جاز أن يكون جواب سؤالٍ وهو أن يُقال: إنّما يصحّ ذلك أن لو كانت هذه الكميّات مغائرّة للصور النوعيّة؛ فلاندفاع ذلك ذكرنا ثلاثة أوجه تفيد المغائرّة: الأوّل: فرّبما تبدّلت الكميّة وانحفظت الصورة كتغيّر الماء من البرودة إلى الحرارة أو بالعكس؛ وهذا تبدّل الكميّة الفعلية؛ وكما يختلف عليه الجمود والسيلان - وهذه في الانفعاليّة - ومع ذلك مائيّته محفوظة؛ وكذا حكم العناصر الباقية عند الامتزاج والمزاج. الثاني: تلك الصور لا تشتدّ ولا تضعف دون الكميّات؛ فإنّ الماء قد يكون أبرد من آخر مع تساوي مائيّتهما وكذا غير الماء من العناصر في الانفراد أو التركيب؛ واستدلّوا على عدم ضعف الجواهر بأنّه إن زال شيءٌ معتبرٌ في ماهيّة فلم يكن ذلك ضعفاً، بل عدماً وإلّا كان الماهيّة بحالها ويكون التغيّر في الأعراض؛ وكذا القول في الاستعداد؛ وهذا بعينه واردٌ في العرض.

الثالث: الصور مقوماتٌ للهولي بمثل ما مرّ في الصور الجسميّة؛ والكميّات أعراض لاحتياجها بذاتها إلى موضوع؛ والأعراض دائماً تلحق الماهيّة بعد تحقّقها؛ فلذلك لم تُعدّ الصورة من^١ الأعراض.

قال:

وأيضاً فإنّ حركاتها بالطبع وسكوناتها^٢ بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعيّة الخفيّة.

أقول:

يعني كما أنّ الكميّات المحسوسة منبعثة عن تلك الصور؛ فكذا حركاتها الطبيعيّة

منبعثة عنها.

نتبه على أن الصور النوعية في البسائط هي طباعها إما مرّ [من] أن الطبيعة مبدء أول لحركات محلّه بالذات و سكناتِه؛ وإِنما ذكر بلفظ «القوى» دلالة على كونها قوى أيضاً؛ فهي:

[١]. باعتبار كونها مبادئ الحركات و السكنات طبائع؛

[٢]. و باعتبار كونها مقومةً للهيولى صور؛

[٣]. و باعتبار كونها مبادئ التغيرات في غيرها قوى.

قال:

و إذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج.

أقول:

إذا امتزجت العناصر لا تبطل صورها كما زعم محمد بن زكريا؛ وإلا لما حصلت المزاج؛ لأنها^٢ كيفية متوسطة بين الكيفيات؛ و ذلك لا يحصل إلا بعد انكسار كيفياتها؛ و انكسارها لا يمكن بفعل بعض الكيفيات في البعض؛ لأنّ فعل الكيفية إما أن يكون^٣ متقدماً على انفعالها أو متأخراً [أو معاً]؛

[١]. فإن كان الأول صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه

[٢]. وإن كان الثاني صار المغلوب غالباً على غالبه؛

[٣]. وإن كانا معاً كان الشيء الواحد في حالة واحدة غالباً و مغلوباً عن شيء واحد؛ و ذلك محال، بل يكون كاسر كفيته كلّ عنصر صورة العنصر الآخر؛ لأنها لما اقتضت كفيته لكانت منافية لضدها؛ فيوجب انكساره؛ فلا يحتاج حينئذ في عملها إلى معاونه كفيته؛ فلا يعود المحذور كما شكك بعضهم. نعم! لو احتاجت إليها؛ فإنما تحتاج إذا فعل في المبائني؛ أمّا في الممتزج فلا.

و إنما ذكر الصور بلفظ «القوى»؛ لأنّه جعلها هيئنا مبدء التغير في آخر.

وفيه نظره؛ إذ مقاومة الشيء مع الضدّ يوجب الكلال والتأثر عن الضدّ؛ فلم لا يجوز أن يكون مقاومة الضدّ معاً و يحدث من مقاومتيهما انكسارهما إما للكلال أو التأثر أو لهما؟! فحينئذ يكون فعل كل منهما قبل انفعاله؛ ولا يلزم صيرورة المغلوب غالباً؛ وأيضاً الماء الحارّ إذا امتزج بالماء البارد يحصل الانكسار مع تماثل الصورتين.

قال:

بل استحالت في كفيّاتها المتضادّة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتّى تكتسي كفيّةً متوسطةً توسطاً ما في حدّ ما يتشابه^١ في أجزائها وهي المزاج.

أقول:

إذا امتزجت العناصر لا تبطل صورها، بل استحالت في كفيّاتها المتضادّة؛ فتكون العناصر متفاعلة في كفيّاتها المتضادّة حتّى تكتسي كفيّةً متوسطةً توسطاً ما؛ إذ التوسط يقع في الحدود الغير المتناهية الواقعة بين الطرفين، مثل ما يقع بين الحرارة والبرودة؛ وذلك الحدّ يتشابه في أجزاء العناصر، أي يكون حرارة الناري كحرارة المائي وكذا الرطوبة وغيرها؛ وتلك الكفيّة المتوسطة هي المزاج.

قال:

وهم وتنبية

[في إبطال مذهب القائلين بالورود المنكرين للاستحالة]

و لعلّك تقول: لا استحالة في الكيف أيضاً وفي الصورة أيضاً؛ ولم يُسخن الماء في جوهره، بل قُشّت فيه أجزاء ناريّة داخلية ولا ما يظنّ أنّه برد،^٢ بل قُشّت فيه أجزاء جَمَدِيّة.^٣

أقول:

لما كان يحس المزاج مبنياً على الاستحالة و الكون - إذ الأجزاء النارية لا تنزل من الأثير، بل يكون هناك - فأراد إبطال قول من أنكرهما؛ 53A/ إذ أنكر قوم من الأقدمين تحقق الاستحالة و أنكر انكساغورس و أصحابه الاستحالة و الكون؛ فإنهم زعموا أنه لا بسيط في الأجسام العنصرية، بل كل جسم مركب من تلك الطبائع و سائر الطبائع النوعية؛ وإنما يُسمى باسم الغالب الظاهر؛ و عند ملاقة ما يكون من نوع المغلوب يبرز المغلوب. و منشأ المذهبين اعتقاد امتناع كون الشيء عن لا شيء و امتناع صيرورة الشيء شيئاً آخر.

قال:

فإن قلت ذلك:

- فاعتبر حال المحكوك و المُخلخل و المُخصّص حين ^٢ يحمي من غير وصول نارية غريبة إليه؛

- و اعتبر حال المُسخن في مُستحصف و في مُتخلخل؛ هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه ^٣ على نسبة قوامه؟ و هل الامتلاء من مصومٍ مقدوم ^٤ يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو ^٥ إذا كان لا يخرج منه شيء يُعتد به حتى يخلف مكانه فاش يُعتد به؛

- و اعتبر حال القماقم الصياحة؛

- و انظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه و البارد من أجزائه لا يصعد لثقله.

أقول:

استدلال على بطلان المذهب الأول؛ و ذلك بأربعة أمور من المشاهدات:

١. E: + و لا ما يظن أنه يبرد، بل فشت فيه أجزاء جمدية مثلاً.

٢. A: حتى.

٣. A: - فيه.

٤. E: مقدوم.

٥. E: ممتنع الفشو.

٦. A: بخمسة.

[١]. استدلّ بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة في ما غلب عليه الأَرْضِيَّة والهُوَّائِيَّة والمائيَّة؛ فَإِنَّ «المحكوك» هو شيء صلب يماسه مثله بالعنف كخشبتين؛ فَإِنَّ المحكوكَ منهما يحمى، بل يحترق من غير نار داخله؛ و«المخلخل» ما يجعل قوامه بالقسر رقيقاً كهواء الكثير بالحاج النفخ عليه كما مر؛ فَإِنَّه يتسخن ويتخلخل؛ و«المخضض» هو الجسم الرطب - كالماء وغيره - الذي يحركه تحريكاً شديداً؛ فَإِنَّه يتسخن أيضاً.

[٢]. إذا سخن المايان المتشابهان في القوام في إنائين أحدهما مستحصف - أي مستحكم الجرم - كالتُّحاس مثلاً والآخر ذو مسام كالخَرَف؛ فلو كان التسخن بنفوذ النار لوجب أن يتسخن الماء قبل التسخن في الأول على نسبة قوام الإنائين لسهولة النفوذ فيه؛ وليس كذلك.

[٣]. إذا ملئ إناء صلب وشدّه شديداً بحيث لا يخرج منه شيء يُعتد به ووضعه على النار؛ فلو كانت السخونة لنفوذ النار وجب أن لا تشتد سخونته؛ إذ لا يخرج من الماء بقدر ما يدخل فيه من النار الموجبة لشدة السخونة؛ ويمتنع تداخل الجسمين وليس كذلك؛ إذ سخونته يكون أشد.

«صمام القارورة» ما يُشدّ به رأسها وقدامها يوضع في فمها.

[٤]. القُمُمة إذا مُلئت وشدّ رأسها محكماً ووضعت على نارٍ قويّة؛ فهي تنشقّ و يحدث صوتٌ هائلٌ؛ لصيرورة ما فيه من الماء أو أكثره ناراً؛ فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء عنها يدلّ على الاستحالة والكون كالجمد يبرّد ما يوضع فوقه؛ والأجزاء الباردة لا تصعد لتقلها؛ فإذاً هو بالاستحالة.

قال:

وهم و تنبيه

[في إبطال مذهب القائلين بالكمون والبروز]

أو لعلك تقول: إنَّ الناريّة كامنةٌ يبرزها الحكّ والخضضة من غير تولّد سخونة ولا ناريّة.

أقول:

هذا هو المذهب الثاني؛ وهو القول بالكمون و البروز.

قال:

فهل يسعك أن تصدّق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة^١ الغضا فيها مخلّفة لبقية^٢ منها فاشية في ظاهر الجمر و باطنه؛ و تحسّ فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر؟ فلو لم يكن في الخشب من النارية إلّا الباقي فيه عند التجمّر لكان لايسعك أن تصدّق بكمونه كموناً لا يبرزه رضّ و لا سحق؛ و لا يلحقه لمسّ و لا نظر؛ فكيف و لو كان هناك كمون و بروز لكان أكثر الكامن برز و فارق؟! ثم الكلام بعد هذا طويل.

أقول:

استدلّ على بطلان هذا المذهب بثلاث حجج:

- [١]. إذا أشعلنا خشب الغضا^٣ تنفصل منه أجزاء نارية كثيرة و بعد صيرورته جِصراً تبقى النار محسوسة في الجمر كامنة في الخشب و إلّا لاحترقته.
- [٢]. يُعلم ضرورة أنّ جميع الأجزاء^٤ النارية التي تذحسّ بها في جرم الزجاج الذائب لم تكن كامنة قبل الذوب و إلّا لرأيناها، لعدم منع الزجاج من رؤيتها ما في باطنه لشفيفه؛ و «تحسّ» عطف على «تصدّق» أي هل يسعك أن تحسّ.
- [٣]. لو كانت النارية الظاهرة في الجمر كامنة في الخشب قبل التجمّر فقط لامتنع أن لا يظهر الرّضّ و السحق؛ و لا يُحسّ باللمس و لا يُرى عند إمعان النظر فضلاً عن أن يكون معها ما انفصل بالاشتعال.

١. A: خشب. ٢. A: كيفية.

٣. هامش A: الغضا - بالقصر - شجر ذو شوت و خشبه من أصلب الخشب و لذا يكون في ... صلابه.

٤. A: اجزاء.

قوله: «الكلام بعد هذا طويل» يعني ما ذكر أصحاب هذا المذهب من الحجج مع ما يرد عليها كثير، فلنعرض عنه.

قال:

نكتة

[في أن النار الصرفة شقافة غير مرتبة]

إعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها إنما يكون ذلك لها إذا علقث شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها؛ وكذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي شقافة لا يقع لها ظل؛ ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر.

أقول:

من أحكام النار أن البسيط منها شفاف لا ضوء له ولا يرى ولا يستر ما وراءه؛ وإنما تكون له هذه الأمور إذا تعلقت بجرم أرضي يقبل ذلك الجرم عنها الضوء؛ لأنها حينئذٍ لا تبقي شقافة وتصير مراتبه ساترة؛ وأما إذا لم يتعلق لا يكون كذلك كأصل الشعلة؛ وحيث تكون النار قوية من سائر أجزاء الشعلة؛ فإنها لقوتها تحيل الأجزاء الأرضية بالكليّة وتبقى خالصة شقافة لا يقع لها ظل؛ ويقع لرأس الشعلة ظل لاختلاط الأجزاء الأرضية.

قال:

وربما كان انفراجه وتحجّمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل أن يقول: إن الشفيف للانتشار؛ وخلافه لاستحداد الصنوبرية^١ مستحصفة النار؛ فيبين من هذا أن النار البسيطة شقافة كالهواء.

أقول:

هذا جواب سؤال وهو أن يُقال: 53B/ أصول الشعل إنما كانت شقافة دون رؤوسها؛

لأنَّ شكلَ الشعَلِ صنوبريٌّ؛ فتكون الأجزاء الناريَّةُ التي عند الأصول منتشرةً منفرجةً لكونِ قاعدتيها واسعةً؛ فلا جرم كانت شقافةً بخلاف رؤوسها؛ فإنَّها تكون مجتمعةً متكترةً؛ فإنَّ الصنوبرة تستحدُّ هينهاك.

فأجاب بأنَّ رأسَ الشعلةِ ربَّما كان انفرجُه وحجمُه أكثر من حجمِ الشفَّافِ ومع ذلك يمنع من الرؤيةِ ويقع له ظلٌّ.

قال:

و إذا استحالت^١ إليها النارُ المركَّبةُ التي تكون منها الشهبُ استحالةً تامَّةً شقَّتْ؛ فظنَّ أنَّها طفئتْ؛ ولعلَّ ذلك من أسباب طفوها أحياناً عندنا.

أقول:

لما ثبت أنَّ النارَ البسيطةَ شقافةٌ؛ فالنار المركَّبةُ مع الدخان التي تكون منها الشهبُ مهما استحالتْ استحالةً تامَّةً إلى النارِ الصرفةِ رُأى عنها الضوءُ لاستحالةِ الأجزاء الأرضيَّةِ؛ و صارت شقافةً؛ فيظنُّ أنَّها طفئتْ؛ والنارُ المركَّبةُ التي عندنا قد ينطفئ بهذا السببِ وهو إحالةِ النارِ الأجزاء الأرضيَّةِ و صيرورتها شقافةً.

قال:

و الأشبه أن أكثرَ السببِ في ذلك عندنا استحالةُ الناريَّةِ هواءً و انفصالُ الكثافةِ الأرضيَّةِ دخاناً الذي كلِّما قويت النارُ قلَّ؛ لأنَّها تكون أقدر على إحالةِ الأرضيَّةِ بالتمام ناراً؛ فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءً في النار الضعيفة.

أقول:

يعني ما ذكرنا [هـ] من سببِ انطفاءِ النارِ المركَّبةِ التي عندنا أقلِّيَّ والسببِ الأكثرِ في ذلك استحالةُ اللطيفِ الناريِّ هواءً و انفصالُ الكثيفِ الأرضيِّ دخاناً؛ لأنَّ النارَ كلِّما كانت أقوى كان الدخانُ أقلَّ؛ لأنَّ الأقوى أقدر على إحالةِ الأجزاء الأرضيَّةِ بالتمام ناراً بخلاف النار الضعيفة؛ و النارُ التي عندنا ضعيفةٌ، لإحاطةِ أضدادِها بها؛ فلا يقدر على استحالةِ

الأرضيات؛ و يستحيل هواءاً للضعف و قوّة الهوائية عندنا و ينفصل الأرضيّة دخاناً؛ فهذا السببُ أكثرُ في النار التي عندنا و أقلّي في الشهب؛ و الأوّل بالعكس.

قال:

و هذه النكتة غيرُ مناسبةٍ بحسب النوع للغرض؛ و مناسبةٌ بحسب الجنس.

أقول:

البحث عن العنصر كالجنس للغرض من هذه الفصول؛ و عن العناصر و المركّبات و المزاج كالنوع؛ و هذه النكتة باحثةٌ عن العنصر؛ فيناسب جنس الغرض دون نوعه.

قال:

تنبيهٌ

[في حكمة الصانع في خلق الأصول و الأمزجة]

أنظرُ إلى حكمة الصانع: بدأ فخلق أصولاً، ثمّ خلق منها أمزجةً شتى؛ و أعدّ كلّ مزاجٍ لنوع؛ و جعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال؛ و جعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكزه نفسه الناطقة.

أقول: ^١

قوله: «من الاعتدال الممكن»؛ لأنّ الاعتدال الحقيقي غيرُ ممكن عند البعض.
قوله: «لتستوكزه» أي ليَجعله وكرّاً.

قال:

النَّمَط الثالث في النفس الأرضية و السماوية

أقول:

النفس الأرضية هي المتعلقة بالأجسام الأرضية؛ و السماوية هي المتعلقة بالأجسام السماوية؛ و عرّفوا:

الأول بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

قولنا: «كمال أول» يُخرج الكمالات الثانية التي تحصل للجسم بواسطة النفس.

قولنا: «طبيعي» يُخرج الصناعي.

قولنا: «آلي» يعني ذآلات يمكن أن تصدر بواسطتها صفات الحياة من التغذي والنمو والتوليد والإدراك والحركة والنطق؛ وهذا شامل للنفس النباتية والحيوانية والإنسانية.

و الثانية بأنها كمال أول لجسم طبيعي سماوي ذي إدراك.

و هذا النمط مشتمل على مسائل:

<المسألة الأولى >

<في أن النفس غير البدن وأجزائه >

قال:

تنبيه

[في أن الإنسان لا يغفل عن نفسه في شيء من الأحوال]

إرجع إلى نفسك و تأمل: هل إذا كنت صحيحاً، بل و على بعض أحوالك
غيرها بحيث تفطن للشيء فطنةً صحيحةً، هل تفعل عن وجود ذاتك و
لأثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه و
الشكران في سُكره لا تعزب ذاته عن ذاته؛ و إن لم يثبت تمثله لذاته في
ذكره.

أقول:

في هذا الفصل على أن الإنسان لا يغفل عن نفسه في شيء من الأحوال؛ فقال: إذا
رجعت إلى نفسك و تأملت في حالة الصحة و المرض بشرط أن تكون لك فطنةً صحيحةً
تعلم أنك لا تغفل عن ذاتك أصلاً و تعلم ثبوت نفسك، بل الحق أن صحيح الفطنة و إن كان
في النوم أو السكر لا تعزب ذاته عن ذاته و إن لم يبق ذلك في ذكره.

قال:

و لو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل و الهيئة و
فرض أنها على جملة من الوضع و الهيئة لأتبرر أجزاءها و لاتتلامس
أعضاؤها، بل هي منفردة و معلقة لحظة ما في هواءٍ طلقٍ و جدتها قد غفلت
عن كل شيء إلا عن ثبوت إنسيها.

أقول:

يريد تأكيد ما ذكر: نفرض حالة الإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته و هو أن يتوهم أنه
خلق أول خلقه - لئلا يكون لم يذكر أصلاً - صحيح الفعل لنفسه بذاته و و [صحيح] الهيئة
لئلا يشعر بالنقصان؛ و كونه على وضع و هيئة لا تبصر أجزاءه لئلا يتوهم أنها هي؛ و
لاتتلامس أعضاؤه لئلا يحس بأعضائه، بل يكون غير متعلق بشيء من الأجزاء و
الأعضاء؛ و يكون معلقاً في هواءٍ غير موصوفٍ بكيفية محسوسة؛ فإنه في تلك الحالة
يغفل عن كل شيء إلا عن ثبوت ذاته المخصوصة؛ و هذا يدل أيضاً على أن النفس غير
البدن و أجزائه.

يُقال: «يقع طَلْق» - بفتح الطاء وسكون اللام - أي غير مكثفٍ بكيفيةٍ غريبةٍ من الحرِّ و
البرد.

وإنما سُمِّي هذا الفصل «تنبيهاً»؛ لأنَّه تنبّه به على المطلوب؛ لاستغنائهِ /54A/ عن
البرهان؛ لوضوحه.

قال:

تنبيه

[في أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه]

بما ذا تُدرك حينئذٍ وقبله وبعده ذاتك؟ وما المدرك من ذاتك؟ أ ترى
المدرك منك أحدَ مشاعرك مشاهدةً، أم عقلك وقوّة غيرَ مشاعرك؟ وما
يناسبها؟ فإن كان عقلك وقوّة غير^١ مشاعرك بها تدرك، أ فبوسطٍ تُدرك أم
بغير وسطٍ؟ ما أظنُّكَ تفتقر في ذلك حينئذٍ إلى وسطٍ؛ فإنّه لا وسط^٢، فبقي
أن يكونَ بمشاعرك أو بباطنك بلا وسطٍ ثمّ انظر.

أقول:

أراد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوةٍ أخرى ولا بتوسطٍ شيءٍ
آخر؛ وذلك يتوقّف على البحث عمّا يدرك النفس وعمّا هو النفس^٣؛ وهذا البحثُ
يشتمل على الأوّل والفصل الآتي على الثاني.

و تقريره أن نقول: المدرك - عند الفرض المذكور في الفصل السابق وقبله وبعده - إمّا
أن يكونَ شيئاً من الحواسّ الظاهرة أو شيئاً من القوى الباطنة كالعقل وغيره من القوى
التي هي غيرُ المشاعر وما يناسب المشاعر كالتخيّل والتوهّم؛ فإن كان الثاني، فإمّا أن
يُدرك بوسطٍ من القوى التي تناسب المشاعر أو بغيره. لا جائز أن يدرك بوسطٍ؛ لأنّ
المدرك في الفرض المذكور كان غافلاً عمّا يغايره؛ فبقي أن يكونَ إمّا بشيءٍ من الحواسّ

٢. E: + فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوةٍ أخرى وإلى وسط.

١. E: - غير.

٣. A: نفس.

أو بشيءٍ من القوى الباطنة بلا وسط، لكن ليس بالحواس كما في الفرض المذكور من تعطيل الحواس؛ فبقي أن يكون بقوة باطنة بلا وسط شيءٍ مما يناسب المشاعر؛ وهو المطلوب.

قال:

تنبيه

[في أن النفس الإنسانية ليست بمحسوسة]

أَتُحْصَلُ أَنَّ الْمَدْرَكَ مِنْكَ هُوَ مَا يُدْرِكُهُ بَصْرُكَ^١ مِنْ إِهَابِكَ؟ لَا! فَإِنَّكَ إِنْ انْسَلَخْتَ عَنْهُ وَتَبَدَّلَ عَلَيْكَ كُنْتَ أَنْتَ أَنْتَ، أَوْ هُوَ مَا تُدْرِكُهُ بِلَمْسِكَ أَيْضاً؟ وَ لَيْسَ أَيْضاً إِلَّا مِنْ ظَوَاهِرِ أَعْضَائِكَ؟ لَا! فَإِنَّ حَالَهَا حَالُ مَا سَلَفَ؛ وَ مَعَ ذَلِكَ فَقَدْ كُنَّا فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْفَرْضِ أَغْفَلْنَا الْحَوَاسَّ عَنْ أَعْمَالِهَا؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ لَيْسَ مَدْرَكُكَ حِينَئِذٍ عَضْواً مِنْ أَعْضَائِكَ كَقَلْبٍ أَوْ دِمَاعٍ؛ وَ كَيْفَ وَ^٢ يَخْفَى عَلَيْكَ وَجُودُهُمَا إِلَّا بِالتَّشْرِيحِ؛ وَ لَا مَدْرَكُكَ جُمْلَةً مِنْ حَيْثُ هِيَ جُمْلَةٌ؛ وَ ذَلِكَ ظَاهِرٌ لَكَ^٣ مِمَّا تَمْتَحِنُهُ مِنْ نَفْسِكَ وَ مِمَّا نَبَّهْتَ عَلَيْهِ.

أقول:

أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ التَّنْبِيهَ عَلَى أَنَّ نَفْسَ الْإِنْسَانِ لَيْسَتْ بِمَحْسُوسَةٍ.
وَ تَقْرِيرُهُ: أَنَّ النَفْسَ إِذَا مِنْ أَجْزَاءِ الْبَدَنِ - ظَاهِرَةٌ أَوْ بَاطِنَةٌ - أَوِ الْجُمْلَةُ الْمُرَكَّبَةُ مِنْهَا أَوْ شَيْءٌ آخَرُ:
وَ الْأَوَّلَانِ بَاطِلَانِ.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلِأَنَّهُ لَوْ انْسَلَخَ الْإِنْسَانُ عَنْ ظَوَاهِرِ بَدَنِهِ - كَالْجُلْدِ وَ غَيْرِهِ مِمَّا يُدْرِكُ بِالْمَسِّ مِنْ ظَوَاهِرِ الْأَعْضَاءِ - لَكَانَ هُوَ هُوَ؛ وَ لِأَنَّ ظَوَاهِرَ الْبَدَنِ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْحَوَاسِّ؛ وَ قَدْ فَرَضْنَا الْحَوَاسَّ غَافِلَةً عَنِ الْإِحْسَاسِ فِي الْفَرْضِ الْمَذْكُورِ؛ وَ مَعَ ذَلِكَ كَانَ الْإِنْسَانُ شَاعِراً بِنَفْسِهِ؛ فَنَفْسُهُ غَيْرُ هَذِهِ الْأَبْعَاضِ؛ وَ يُعْلَمُ أَنَّ الْمَدْرَكَ فِي الْفَرْضِ الْمَذْكُورِ لَيْسَ شَيْئاً مِنَ الْأَعْضَاءِ^٤

٣. A: ظاهره.

٢. E: + قد.

١. E: + البصر.

٤. A: أعضاء.

الباطنة، لكون الإنسان غافلاً عنها حيثئذٍ مدركاً لنفسه ولأنَّ وجودها لم يُعَلِّم بالتشريح؛ والإنسانُ قبل ذلك عالمٌ بنفسه.

وأما الثاني - وهو أن يكونَ النفسُ مجموعَ البدن - فأيضاً باطلٌ؛ لأنَّ الإنسانَ حينَ يمتحن عن نفسه بحدِّ نفسه مدركاً لذاته غافلاً عن البدن؛ ولأنَّ إدراكَ البدن لا ينفك عن إدراكِ أجزائه وقد أبطلنا ذلك في الفرض المذكور.

قال:

فمدركُك شيءٌ آخر غيرُ هذه الأشياءِ التي قد لا تدركها وأنت مدركُ لذاتك؛
والتي لا تجدها ضروريةً في أن تكونَ أنت أنت، فمدركُك ليس من عداد ما
تدركه حسّاً بوجهٍ من الوجوه؛ ولا ممّا^١ يشبه الحسَّ ممّا سنذكره.

أقول:

لما بطل كون النفس من أجزاء البدن ومجموعه؛ فهي إذن آخر غيرُ هذه الأشياءِ التي
قد لا يدركها الإنسانُ حالَ كونه مدركاً لنفسه وغيرُ ما يكون ضرورياً في كونه هو؛
فمدركه من نفسه ليس ممّا يناله الحسُّ بوجهٍ ولا ما يشبهه من الخيال والوهم.

قال:

وهمٌ وتنبيةٌ

[في أن إثبات الذات لا يكون بمعلولاته التي هي أفعالها وآثارها]
ولعلَّك تقول: إنّما أثبت ذاتي بوسطٍ من فعلي.

أقول:

هذا سؤالٌ أورد على ما أثبتته^٢ في الفصل الثاني [من] أن مدرك الذات قوةً باطنةً بغير
وسطٍ.

و تقريره أن يُقال: إنّما أثبتت^٣ ذاتنا بوسطٍ من أفعالنا؛ لأنَّ إثبات ما ليس بمحسوسٍ

قد يكون بعليّة^١ كما في البرهان وقد يكون بمعلوليّة^٢؛ و [إثباتها] بتوسّط ذواتنا أظهر لنا من إثباتها بعليّتها؛^٣ فلا سبيل إلى برهان «لَمْ»، بل نستدلّ بأفعالنا و آثارنا على ثبوت ذواتنا؛ فإن أكثر القوى تُثبت بأفعالها و آثارها؛ و حينئذ لا يكون هذا الإدراك بغير وسط.
و منع الشيخ الحصر بوجهين خاصّ بهذا الموضع و عامّ.

قال:

فيجب إذن^٢ أن يكون لك فعلٌ تُثبت به في الفرض^٣ المذكور أو حركة أو غير ذلك؛ و في^٤ اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك؛ و أمّا بحسب الأمر الأعمّ، فإنّ فعلك إن أثبتّه فعلاً مطلقاً^٥، فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصّاً هو ذاتك بعينها؛ و إن أثبتّه فعلاً لك؛^٦ فهو مثبت في الفهم قبله؛ و لا أقلّ من أن يكون معه لا به؛ فذاتك مثبتة لا به.

أقول:

الوجه الخاصّ فهو أنّك في الفرض المذكور كنت غافلاً عن أفعالك مع إدراك ذاتك؛ و أمّا العامّ فهو أن الفعل إن أخذته من حيث هو فعلٌ ما من غير اختصاصٍ بذلك فهو لا يدلّ إلا على فاعلٍ ما غير معيّن لا على ذاتك المعيّنة؛ و إن أخذته من حيث هو فعلٌ لك فلم يثبت به ذاتك؛ لأنّ ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك؛ و الجزء سابق على الكلّ؛ فذاتك مثبت في فهمك قبل فعلك؛ و لا أقلّ من أن يكون معه؛ فذاتك مثبتة لا به

/54B/

<المسألة الثانية >

<في أن النفس غير الجسم و المزاج >

قال:

إشارة

[إلى أن نفس الإنسان غير الجسميّة و المزاج]

هوذا! يتحرّك الإنسان بشيء غير جسميّة التي لغيره؛ و بغير مزاج جسميه

١. A: ثبوت عللها.

٢. A: فيجب إدراك.

٣. A: + في الفرض.

٤. A: فلا مطلقاً.

٥. E: ففي.

٦. E: + فلم يثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك.

الذي يُمانعه كثيراً حالَ حركته في جهة حركته، بل في نفس حركته.

أقول:

استدلّ على تغاثر النفس للجسم والمزاج بأن الحيوان يتحرك بالاختيار؛ وذلك يقتضي مبدءاً؛ ولا يجوز أن يكون مبدؤه جسميته؛ لكونها مشتركة بين الأجسام دون الحركة بالاختيار؛ ولا يجوز أن يكون مزاج جسميه؛ لأن المزاج تمنع الحيوان حالَ حركته في جهة حركته كما إذا أصد جبالاً؛ فإنه يريد الفوق ومزاجُ بدنه يقتضي السفلى، بل وفي نفس حركته، كما إذا أراد أن يتحرك على الأرض ومزاجه تقتضي سكونه. ولقائل أن يقول: لانسلم أن المانع هو المزاج. لم لا يجوز أن يكون ثقلُ بدنه مانعاً؟!

قال:

وكذلك يُدرك بغير جسميته^١ وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه؛ ويستحيل عند لقاء الضدّ فكيف يلمس به؟!

أقول:

هذا استدلالٌ بالإدراك على المغايرة المذكورة.

و تقريره: أن الإدراك أيضاً يقتضي مبدءاً وهو لا يجوز أن يكون الجسميّة المشتركة - كما مر - ولا مزاج جسميته؛ لأن المزاج لا تتأثر عمّا يوافقها في النوع وحينئذٍ تمنع المدرك من إدراك الموافق؛ إذ الإدراك إنما يحصل عند انفعال ما به يُدرك ويستحيل عند لقاء الضدّ، أي مشابه الضدّ؛ ولا يبقى معه موجود؛ إذ المانع والمعدوم لا يكون سبباً؛ فلا يكون الإحساس بالمزاج.

فإن قلت: لانسلم كون المزاج لو لم تتأثر ولم يحصل الإدراك يكون مانعاً. لم لا يجوز أن يكون مبدءاً ويكون تأثره شرطاً للإدراك؛ فإذا فقد فقد الإدراك؟! قلت: الشقّ الثاني كافٍ في المطلوب؛ فلا يضرّ بإفساد الشقّ الأول.

قال:

و لأنّ المزاج واقع^١ بين أضدادٍ متنازعةٍ إلى الانفكاك إنّما تجبرها على
الالتيام و الامتزاج قوّةً غيرُ ما يتبع التيامها من المزاج؛ وكيف و علّةُ
الالتيام و حافظه قبل الالتيام؛ فكيف لا يكون قبل ما بعده؟

أقول:

هذا استدلال آخر على أنّ النفس غيرُ المزاج.
و تقريره: أنّ المزاج واقع في الحيوان بين أسطقتات^٢ متضادةٍ متنازعةٍ إلى الانفكاك،
لاختلاف ميلها إلى أمكنتها؛ فإنّما تحفظها على الالتيام و الامتزاج قوّةً مغايرةً لما يتبع
الالتيام من المزاج و غيره؛ فتلك القوّة غيرُ المزاج و كيف لا يغير؟! فإنّ ما يكون علّةً بقاءِ
الالتيام و حافظه لا بدّ و أن يكون قبل الالتيام و الالتيام الباقي قبل المزاج الباقي؛ فيلزم أن
يكون علّةُ الالتيام الباقي قبل المزاج الباقي؛ إذ ما يكون قبل الشيء يكون قبل ما بعده؛ و
حينئذ يكون حافظُ الالتيام الباقي غيرُ المزاج الباقي.

قال:

و هذا الالتيام كما يلحق الجامع و هنّ بالأمراض الغازلة أو عدم الموت
يتداعي الأسطقتات إلى الانفكاك.^٣

[أقول:]

لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلّة؛ و هذا تأكيد لما مرّ.

قال:

فأصلُ القوى المحركة و المدركة و الحافظة للمزاج شيء آخر لك أن
تسمّيه بـ«النفس»؛ و هذا هو الجوهر^٤ الذي يتصرّف في أجزاء بدنك، ثم
في بدنك.

١. E: +. ٢. A: استقصات؛ E: استقتات.

٣. E: و هذا الالتيام كلّما يلحق الجامع الحافظ و هنّ أو عدم يتداعي إلى الانفكاك.

٤. A: الحق.

أقول:

لزم بما تقدّم أن أصل القوى المدركة والحافظة للمزاج شيء مغائر للجسميّة؛ والمزاج هو النفس؛ لأنّه حينئذ يكون كمالاً أولاً لجسم طبيعيّ وهو الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك؛ لأنّه يتعلّق أولاً بالروح ثم بالأعضاء الرئيسيّة ثم بغيرها؛ وعند ذلك تصير متصرّفاً في البدن.

وههنا بحثٌ وأنّه جعل الشيخ هذا الجوهر «النفس الإنسانية»؛ لأنّه يقول في الإشارة الآتية «إنّ هذا الجوهر هو أنت».

فلقائلي أن يقول: سلّمنا ثبوت جوهر غير الجسميّة والمزاج، لكن لمّ قلتم إنّ النفس الإنسانية؟! لمّ لا يجوز أن يكون النفس الحيوانيّة؟! والظاهر هذا!

<المسألة الثالثة >

<في تأثير النفس في البدن وتأثرها عنه >

قال:

إشارة

[إلى وحدة الجوهر الذي يصدر عنه الحركة والإدراك]

فهذا الجوهرُ فيك واحدٌ، بل هو أنت عند التحقيق.

أقول:

هذا الجوهرُ فينا واحدٌ؛ لأنّ الذي تصدر عنه الحركة الإراديّة في الإنسان هو الذي يدرك فيه؛ وذلك ضروريٌّ؛ وهو الذي إذا أصابه وهنٌ أو عدمٌ يداعي أجزاءَ بدنه إلى الانفكاك؛ وذلك تجريبيٌّ.

ثمّ قال: «و هو أنت عند التحقيق»؛ لأنّك تعلم ضرورةً أن موجبَ حركتك الإراديّة و الذي يُدرك بمشاعرك أو بعقلك و الذي إن لم يكن يأخذ البدن في الانحلال أنت.

قال:

و له فروعٌ من قُوى منبِثَةٍ في أعضائِكَ؛ فإذا أحسستَ بشيءٍ من أعضائِكَ شيئاً أو تخيلتَ أو اشتهيتَ^١ أو غضبتَ، أَلقتَ العلاقةَ التي بينها وبين هذه الفروع هيئةً فيها حتَّى تفعلَ بالترُّكَّارِ إذعاناً ما، بل عادةً وخلقاً يتمكَّنان من هذا الجوهرِ المدبِّرِ تمكَّنَ الملكاتِ.

أقول:

هذا الجوهر الذي هو النفسُ له فروعٌ وهي القُوى الروحانيَّةُ الحاصلةُ في الأعضاء بها ارتبط بالبدن؛ فإذا أدرك الإنسانُ بشيءٍ من القُوى الحسِّيَّةِ أو التخيِّلِيَّةِ أو الوهميَّةِ شيئاً أو اشتهى أو غضب أَلقتَ العلاقةَ التي 54A/ بين هذا الجوهرِ وبين هذه الفروع هيئةً في هذا الجوهرِ إلى أن يفعلَ بترُّكَّارٍ إلْقَاءِ الهيئةِ إذعاناً ما في هذا الجوهرِ، بل عادةً وخلقاً؛ لأنَّها إذا تكررَتْ صارت النفسُ كلَّ مرَّةٍ أسهلَ تأثراً حتَّى يتمكَّنَ تلكَ الكيفيَّةُ منها و يصير بطيئةَ الزوال؛ فصارت ملكةً له.

قال:

و كما يقع بالعكس؛ فإنَّه كثيرٌ ما يبتدئ؛ فتعرض فيه هيئةٌ ما عقليَّةٌ؛ فتنتقل العلاقةُ من تلكَ الهيئةِ أثراً إلى الفروع، ثمَّ إلى الأعضاء. أنظرُ أنَّكَ إذا استشعرتَ جانبَ الله - عزَّ وجلَّ - وفكرتَ في جبروتِهِ كيف يقشعُرُ جلدك؟ و يقفُ شَعْرُكَ؟!

أقول:

و كذلك يحصل في هذا الجوهرِ لأجل تلكَ العلاقةِ أثرٌ في البدن؛ فإنَّه إذا حصلتَ فيه هيئةٌ عقليَّةٌ أدَّتْ تلكَ العلاقةُ تلكَ الهيئةَ إلى الفروع ثمَّ إلى الأعضاء، كما فكرنا في عظمةِ الله و جبروتِهِ؛ فإنَّه يقشعُرُ الجلدُ و يقفُ الشَّعرُ من ذلك؛ «استشعر» إذا أضر شيئاً في القلب و «الوقوف»^٢ قيامُ الشعرِ.

قال:

و هذه الانفعالات و الملكات قد تكون أقوى؛ و قد تكون أضعف؛ و لولا هذه الهيئات لما كان نفسُ بعضِ الناس بحسبِ العادة أسرع إلى التهتك أو^١ الاستشاعة غضباً من نفسِ بعض.

أقول:

هذه الأحوال المذكورة في الجانبين قابلة للشدّة و الضعف؛ و لذلك يتفاوتون الناس في أخلاقهم الفاضلة و الردية؛ فيكون بعضهم أشدّ استعداداً إلى الفجور و الغضب من بعض؛ و كذا في الغير من الأخلاق.

<المسألة الرابعة >

<في الإدراك وأنواعه >

قال:

إشارة

[إلى ماهية الإدراك و الحقيقة المتمثلة فينا]

إدراك^٢ الشيء هو أن تكونَ حقيقته متمثلةً عند المدرك يُشاهدها ما به يُدرك.

أقول:

لما فرغ عن إثبات النفس، شرع في قواها و هي إمّا مدركة أو محرّكة؛ فذكر أولاً معنى الإدراك؛ فقال: إدراك الشيء هو أن تكونَ حقيقة ذلك الشيء متمثلةً عند المدرك تلك الحقيقة بما يدركها. مثلاً لو أدرك بالبصر يشاهدها به و لو أدرك بالوهم يشاهدها به. و فيه بحث؛ لأنّ الإدراك صفة المدرك و كون حقيقة المدرك مشتملاً صفتها لا صفة المدرك؛ فكيف يجوز تعريف أحدهما بالآخر؟!

وأيضاً: أخذ في التعريف «المشاهدة» وهي نوعٌ من الإدراك معرّف بالأخفى؛ وكذا ذكر فيه متصرّفات الإدراك وفيه دورٌ إلا أن يُقال: المراد بها اللغوية، لكنّه مع ركاكته^١ لا يفيد في المشاهدة؛ لأنّها ليست هينها لغوية؛ لأنّ اللغوية ما يكون بالبصر فقط وهو يريد هينها أعم؛ لأنّ المشاهدة هي إدراك عَيْن الموجود في الخارج سواء كان بالبصر أو السمع أو اللمس أو غيرها.

والحق: أنّ معنى الإدراك يَبِينُ عند العقل؛ إذ كلُّ أحدٍ يفهمه بلا كلفة.

قال:

فإمّا أن تكونَ تلك الحقيقة نفسَ حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك؛ فتكون حقيقة ما لا وجود له^٢ بالفعل في الأعيان الخارجيّة مثل كثير من الأشكال الهندسيّة، بل كثير من المفروضات التي لا تُمكن - إذا فرضت في الهندسة - ممّا لا يتحقّق أصلاً أو يكون مثلاً حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مبائنٍ له؛ وهو الباقي.

أقول:

أراد تحقيق معنى الحقيقة المتمثّلة.

و تقريره: أنّا إذا أدركنا شيئاً وصارَتْ حقيقته عندنا؛ فتلك الحقيقة إمّا أن تكون نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك أو مثال حقيقته؛ والمثال إمّا أن يكون مطابقاً لها أو لا. والأوّل والثالث محال.

أمّا الأوّل: فلاّنه لو كان نفس حقيقة الخارج يلزم تحقّق المعدومات في الخارج ككثير من الأشكال الهندسيّة، كالكرة المحيطيّة باثنتي عشرة قاعدة مخمّسات، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت لبيان الخلف لتحققها حينئذٍ في ما هو موجود في الخارج وهو المدرك.

و أمّا الثالث: فلاّنه لو لم يكن موافقاً لا يكون ذلك الشيء مدركاً؛ فينبغي أن يكونَ

مطابقاً يعني يكون بحيث لو كان هو بعينه، فكأن لكلّ شيءٍ من حيث هو ذلك الشيء - كلياً كان أو جزئياً - حقيقة هي من حيث هي أعم من أن تكون خارجية أو ذهنية وتعرض لها صورتان مساويتان في المعنى: إحداهما خارجية والأخرى عقلية، لكن الثانية تمتاز عن الأولى بكونها قائمة بالذهن قيام العرض بالمحل دون الأولى.

قال:

تنبيه

[في أنواع الإدراك و مراتبها]

الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثيل صورته في الباطن، كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته؛ وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره؛ وهو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته، مثل: «أيسن» و «وضع» و «كيف» و «مقدار» بعينه؛^١ لو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهيته إنسانيته.^٢

أقول:

هذا تنبيه على أنواع الإدراك وهي أربعة: [١] إحساس و [٢] تخيل و [٣] توهم و [٤] تعقل؛ لأنه إما إدراك كلي أو جزئي؛ والأول هو «التعقل» والثاني إما أن يكون الجزئي معنى أو صورة؛ والأول «التوهم» والثاني إما أن يكون الإدراك موقوفاً على وجود المدرك في الخارج أو لا؛ والأول «الإحساس» والثاني «التخيل».

والشيخ لما أراد في هذا الفصل تعديد أقسام إدراك الصور الجزئية ترك التوهم؛ فذكر الإحساس والتخيل والتعقل؛ فقال: «الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهده، ثم يكون متخيلاً عند غيبته» لوقوع مثاله في الخيال؛ «وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من

زيدٍ مثلاً معنى الإنسان الموجود» له و«لغيره» أي الإنسان من حيث؛ «و هو عند ما يكون محسوساً» محفوفةٌ بغواشٍ عارضيةٍ لما هيته 55B/ بسببِ مادته التي خُلق منها كأينٍ و وضعٍ وكيفٍ [و] مقدارٍ بعينه.

قال:

و الحسُّ يناله من حيث هو مغمورٌ في هذه العوارض التي تلحقه بسببِ المادّة التي خُلق منها لا يجردّه عنها ولا يناله إلّا بعلاقةٍ وضعيّةٍ بين حسّه و مادّته؛ و لذلك لا تتمثّل في الحسّ الظاهر^١ صورته إذا زال؛ وأمّا الخيال الباطن فيتخلّله مع تلك العوارض لا يقدر^٢ على تجريده المطلق عنها، لكنّه يجردّه عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلّق بها الحسّ؛ فهو يتمثّل صورته مع غيبوبة حاملها.

أقول:

أراد ذكرَ أحكام هذه الثلاثة:

أمّا الإحساسُ فله حكمان:

الأوّل: أن الحسّ لا يتعلّق بالمحسوس إلّا من حيث هو محفوفٌ بالعوارض التي تلحقه بسببِ المادّة؛ إذ لا يقدر على تجريده عنها.

الثاني: الحسّ لا يتعلّق بالشيء إلّا بعلاقةٍ وضعيّةٍ تكون بين الحسّ و مادّة المحسوس من المماسّة و المحاذاة أو [ما] في حكمها؛ و لذلك لا يتمثّل في الحسّ الظاهر إذا زالت تلك العلاقة.

و أمّا الخيال: فلا يقدر على تجريده عن تلك العوارض، لكنّه يجردّه عن تلك العلاقة التي تكون للحسّ؛ فلذلك تتمثّل صورته بعد غيبه حاملها.

قال:

و أمّا العقل فيقدر^٣ على تجريدِ الماهيّة المكفوفةِ باللواحقِ الغريبيةِ

٢. A. E: الاظهر؛ هامش E: الظاهر.

١. A. E: الاظهر؛ هامش E: الظاهر.

٣. E: فيقتدر.

المشخصة مُستتباً إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً؛ و
أما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحي الغريبة - التي
لا تلزم ماهيته عن ماهيته - فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يُعمل به
يُعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله، بل لعله من جانب ما من شأنه أن
يعقله.

أقول:

أما حكم العقل فهو أنه يقدر على تجريد الماهية عن المشخصات وعن العلاقة
الوضعية مع استبائته واستبقائه إياها؛ فالعقل يعمل بالحس عملاً يصير به معقولاً؛ هذا في
الماديات.

وأما ما هو مجرد عن المادة وعوارضها واللواحي التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو
معقول لذاته غير محتاج إلى عمل يجعله مستعداً لأن يعقله العاقل؛ وقد لا يكون مستعداً؛
فيحتاج إلى عمل يجعله مستعداً.

<المسألة الخامسة >

<في الحواس الباطنة >

قال:

إشارة

[إلى القوى المدركة وأحوالها وآلاتها]

لعلك تنزع الآن إلى أن^١ نشرح لك أمر القوى الدراكية من باطن أدنى شرح؛
وأن نقدم شرحاً^٢ أمر القوى المناسبة للحس أولاً، فاسمع!

أقول:

لما فرغ عن أنواع الإدراكات شرع في القوى المدركة وهي:

٢. أ: - أمر القوى ... شرح.

١. أ: - أن.

[١]. إِمَّا ظَاهِرَةٌ وَلَا كَلَامٌ فِي ثَبُوتِهَا

[٢]. أَوْ بَاطِنَةٌ؛ وَ هِيَ خَمْسٌ؛ لِأَنَّ الْقُوَّةَ الْمَدْرِكَةَ [إِمَّا] غَيْرُ الْمَتَصَرِّفَةِ أَوْ الْمَدْرِكَةُ وَ الْمَتَصَرِّفَةُ [مَعًا]؛ وَ الْأُولَى إِمَّا مَدْرِكَةٌ لِلصُّورِ - وَ الصُّورُ مَا يُدْرِكُ بِتَوَسُّطِ الْحَوَاسِّ الْخَارِجَةِ - أَوْ الْمَعَانِي أَوْ خَزَانَةٌ لِهَمَا؛ فَهَذِهِ أَرْبَعٌ؛ وَ الْخَامِسَةُ هِيَ الْمَدْرِكَةُ الْمَتَصَرِّفَةُ.

[١]. وَ مَدْرِكَةُ الصُّورِ هِيَ «الْحَسَّ الْمَشْتَرَكُ»؛

[٢]. وَ خَزَائِنُهَا «الْخِيَالُ»؛

[٣]. وَ مَدْرِكَةُ الْمَعَانِي «الْوَهْمُ»؛

[٤]. وَ خَزَائِنُهَا «الْحَافِظَةُ»؛

[٥]. وَ الْمَدْرِكَةُ الْمَتَصَرِّفَةُ تَسْمَى تَارَةً «مَتَخِيلَةً» وَ أُخْرَى «مَفَكَّرَةً»؛

وَ سَيَجِيءُ ذَلِكَ؛ وَ ابْتَدَأَ بِالْمَشْتَرَكِ^١ لِمُنَاسِبَتِهِ لِلْحَسِّ الظَّاهِرِ مِنْ حَيْثُ إِدْرَاكُ غَيْرِ الْحَاضِرِ.

[إثبات الحس المشترك]

قال:

أليس قد تبصر القَطَرُ النازلة خطأً مستقيماً؟ وَ النقطَةُ الدائرة بِسُرْعَةٍ خَطَأً مُسْتَدِيرًا؟ [هَذَا] كُلُّهُ عَلَى سَبِيلِ الْمَشَاهِدَةِ لَا عَلَى سَبِيلِ تَخَيُّلٍ أَوْ تَذَكُّرٍ؛ وَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْبَصَرَ إِنَّمَا تُرْتَسِمُ فِيهِ صُورَةُ الْمَقَابِلِ وَ الْمَقَابِلِ النَّازِلِ أَوْ الْمُسْتَدِيرِ كَالنَّقْطَةِ لَا كَالْخَطِّ؛ فَقَدْ بَقِيَ إِذْنٌ فِي بَعْضِ قَوَائِمِ هَيْئَتِهِ مَا ارْتَسَمَ فِيهِ أَوَّلًا وَ اتَّصَلَ بِهَا هَيْئَةُ الْإِبْصَارِ الْحَاضِرِ؛^٢ فَعِنْدَكَ قُوَّةٌ قَبْلَ الْبَصَرِ إِلَيْهَا يُؤَدِّي الْبَصَرُ كَالْمَشَاهِدَةِ وَ عِنْدَهَا تَجْتَمِعُ الْمَحْسُوسَاتُ؛ فَتَدْرِكُهَا.

أقول:

أَرَادَ إِثْبَاتَ الْحَسِّ الْمَشْتَرَكِ بِأَنَّا نَرَى الْقَطَرَ النَّازِلَةَ خَطَأً مُسْتَقِيمًا وَ النَّقْطَةَ الدَّائِرَةَ خَطَأً مُسْتَدِيرًا عَلَى سَبِيلِ الْمَشَاهِدَةِ لَا عَلَى سَبِيلِ تَخَيُّلٍ أَوْ تَذَكُّرٍ كَمَا فِي الْأُمُورِ الْغَائِبَةِ؛ وَ لَيْسَ

ذلك في الخارج ضرورةً ولا في الباصرة؛ فإنَّ البصرَ لا يدرك إلَّا ما يقابله؛ فلولا قوَّة غير البصر ترسم فيها صورة القطرة أو النقطة في موضعها و يبقى بعد زوالها مدركاً في ذلك الموضع إلى أن يصلَ إلى ذلك الموضع أخرى لما أدرك خطُّ مستقيمٍ أو مستديرٍ؛ فتلك القوَّة تسمَّى بـ«الحسَّ المشترك»؛ إذ هي مشتركةٌ بين الحواس الخمس؛ إذ كلُّ حسٍّ يؤدي إليها صورةٌ محسوسةٌ؛ فيصير مشاهدَةً.

وفيه نظرٌ؛ إذ البصر قد يتأثر عن المحسوس و تبقى صورته فيه زماناً، كما في النظر إلى الشمس وإلى روضة خضراء؛ فلا يلزم وجود قوَّة أخرى.

[إثبات الخيال]

قال:

و عندك قوَّة تحفظ مثلَ المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعةً فيها.

أقول:

أراد إثبات الخيال.

و تقريره: أنا نعلم بالوجدان أن لنا قوَّة تحفظ صورَ المحسوسات بعد غيبتها؛ و تلك هي الخيال؛ و هو مغائرٌ للحسَّ المشترك؛ لأنَّ الحسَّ المشترك لا يدرك بعد الغيبة وإلَّا لصار الغائبُ مشاهدًا؛ لأنَّ إدراكه مشاهدَةٌ كما مرَّ.

و لقاتلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون إدراكه بشرطِ حضورِ المحسوسِ عند الحسَّ مشاهدةً و بشرطِ غيبته تخيلاً؟!

[إثبات الحسَّ المشترك و الخيال]

قال:

و بهاتين القوتين يمكنك أن تحكمَ أن هذا اللونَ غيرُ هذا الطعم؛ و أن صاحبَ هذا اللونِ هذا الطعم؛ فإنَّ القاضِي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضي عليهما جميعاً؛ فهذه قوَى.

أقول:

استدلّ على وجودهما معاً بناءً على أنّ النفس لا تُدرك المحسوسات إلاّ بقوى جسمانيّة.

و تقريره: أنا لا ندرك بحسّ من الحواسّ غير نوع واحدٍ من المحسوسات؛ وقد نحكم على لونٍ معيّن بأنّه 56A/ غير طعمٍ معيّنٍ و على صوتٍ معيّنٍ بأنّه غير رائحةٍ معيّنَةٍ؛ فلا بدّ من قوّة جسمانيّة تُدرك المعنيّين ليُدركهما النفس عند الحكم؛ وكذا لا بدّ من قوّة تحفظها؛ لأنّ النفس كما تحتاج في الحكم إلى قوّة تُدرك الجزئيات؛ فكذا تحتاج إلى ما يحفظها وإلاّ فتتعدم صورة كلّ واحدٍ عند إدراك الآخر و الالتفات إليه؛ فثبتت القوتان؛ والمنع ما مرّ.

[إثبات الوهم]

قال:

و أيضاً فإنّ الحيوانات - ناطقها و غير ناطقها - تُدرك في المحسوسات الجزئيّة معاني جزئيّة غير محسوسة و لا متأديّة من طريق الحواسّ، مثل إدراك الشاة معنىّ في الذئب غير محسوس؛ و إدراك الكبش معنىّ في النعجة غير محسوسٍ إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحسّ بما يشاهده؛ فعندك قوّة هذا شأنها.

أقول:

أراد إثبات الوهم و هو قوّة يدرك المعاني الجزئيّة.

و تقريره: أنّ جميع الحيوانات يُدرك معاني جزئيّة غير محسوسة و غير متأديّة من حسّ كإدراك الشاة معنىّ مهروباً عنه في الذئب و إدراك الكبش معنىّ مرغوباً فيه في النعجة و كذا غير ذلك من المعاني الجزئيّة المدركة من أشخاص جزئيّة؛ فلا بدّ من قوّة مغائرٍ للمشاعر، لكون تلك المعاني غير محسوسة بالحواسّ؛ و غير الحسّ المشترك و الخيال، لكونها غير متأديّة من الحواسّ؛ و غير النفس الناطقة لوجودها في غير الإنسان.

[إثبات الحافظة]

قال:

وعندك أيضاً وعند كثير^١ من الحيوانات العُجم قوّة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور.

أقول:

أراد بيان «الحافظة»؛ وهي قوّة تحفظ المعاني الجزئية؛ وما في الكتاب ظاهر.

قال:

ولكلّ قوّة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص.
فالأولى^٢: هي المسماة بـ«الحس المشترك» و«بنطاسيا»^٣؛ وآلتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدّم الدماغ.
والثانية: المسماة بـ«المصورة» و«الخيال»؛ وآلتها الروح المصوب في البطن المقدّم لاسيما في جانبه^٤ الأخير.
والثالثة: «الوهم»؛ وآلتها الدماغ كلّ لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط.

أقول:

آلة الحس المشترك روح مصوب في مبادئ أعصاب الحواس النابتة من مقدّم الدماغ، كأنه رأس عين انشعبت منه خمسة أثمار؛ فيؤدي كلّ حس صورة محسوسة إلى الحس المشترك؛ فتحقق المشاهدة؛ وكأنّ الروح المصوب في البطن المقدّم هو آلة الحس المشترك والخيال إلّا أنّ ما في مقدّم ذلك البطن بالحس المشترك أخصّ وما في مؤخره بالخيال أخصّ.
والوهم آلتها الدماغ كلّ؛ لأنّها حاكمة في جميع القوى الدماغية نسبتها إليها نسبة

٢. A: فالأول.

١. E: وأيضاً فعندك وعند كثير.

٣. A: فبطاسيا؛ E: بنطاسيا. ٤. E: الجانب.

العقل إلى القوى النفسانية، لكن البطن الأوسط أخص بها من سائر المواضع لاستخدامها المتخيلة التي تختص بالبطن الأوسط كما يجيء.

قال:

وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تُركَّب وتُفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم؛ وتُركَّب أيضاً الصور بالمعاني وتُفصلها عنها؛ وتُسمى عند استعمال العقل «مفكرة» وعند استعمال الوهم «متخيلة»؛ وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط؛ كأنها قوة ما للوهم وتوسط الوهم للعقل؛ والباقية من القوى هي «الذاكرة»؛ وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو ألتها.

أقول:

القوة الرابعة المدركة «المتصرّفة»؛ وهي خادمة للقوة الوهميّة. قوله: «فيه» أي في التجويف؛ وتصرّفها يكون في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بأن تُركَّب أو تُفصل بين الصور أو المعاني أو بينهما؛ وهذا يُسمى «تخيلاً»؛ إذ لا بدّ من إدراك الصور الخياليّة؛ إمّا في تصرّف الصور فظاهراً؛ وإمّا في تصرّف المعاني فلأنّها إنّما يدرك من صور جزئيّة.

ولا بدّ في التركيب والتفصيل من حركة نحو الصور والمعاني واستحضارها؛ فلهذه القوة أيضاً تمكّن على استرجاع الصور المعجبة والمعاني الزائلة بمعاونة الخيال والحافظ؛ ولهذا قد تُسمى «مسترجعة»؛ وهي عدم العقل والوهم؛ وسمّي عند استعمال العقل إياها «مفكرة» وعند استعمال الوهم [إياها] «متخيلة»؛ وسلطانها في الجزء الأول من البطن الأوسط و كأنها قوة ما للوهم؛ لأنّ الوهم يتصرّف في المدركات بواسطتها؛ واستخدامها إياها أيضاً بهذا المعنى؛ وهي أيضاً قوة ما للعقل، لكن بواسطة الوهم؛ لأنّه قد يخدم العقل وهي يخدم الوهم؛ والذاكرة سلطانها في حيز الروح التي في البطن الأخير

و ذلك البطن آله؛ وإنما سُميت «ذاكرة»؛ لأنَّ الذكر لا يتم إلاَّ معها.

قال:

و إنما هدى الناس إلى القضية بأنَّ هذه هي الآلاتُ أنَّ الفسادَ إذا اختصَّ بتجويفٍ أورث الآفةَ فيه. ثمَّ اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أنَّ يُقدِّمَ الأَقْنَصَ للجِرمانيِّ و يؤخِّرَ الأَقْنَصَ^١ للروحانيِّ و يُقَعِدَ المتصرفَ فيهما^٢ حكماً و استرجاعاً للمُثَلِّ المُتَمَجِّجَةِ عن الجانبين عند الوسط عظمُ قدرته.

أقول:

إنَّما علموا أنَّ آلاتِ هذه القوى ما ذكر [من] أنَّ الفسادَ إذا تطرَّقَ بتجويفٍ أورث الآفةَ فيها.^٣

قوله: «ثمَّ اعتبار الواجب» يعني ممَّا يؤكِّد ما ذكرنا [ه] - من تخصيصِ التجاويفِ المذكورة بهذه القوى - اعتباراً أوجب في حكمة الصانع أنَّ يُقدِّمَ ما يكون حاجة الإنسان به و هو مدركِ الصور الجِرمانيَّةِ أي الحسَّ المشترك و الخيال؛ إذ الأليقُ به أنَّ يكونَ في البطنِ المقدِّم من الدِّماغِ ليسهلَ اصطِياؤه للصورِ الجِرمانيَّةِ و تؤخِّرَ مدركِ الصورِ الروحانيَّةِ - أي مدركِ المعاني الجِزيَّةِ - و خازنها الذي هو الحافظة؛ و يُقَعِدُ القوةَ المتصرفَةَ في الصورِ الجِرمانيَّةِ و الروحانيَّةِ عند الوسط لأجلِ الحكمِ بينها؛ و استرجاعِ المُثَلِّ/56B/ الزائِلَةِ عن مدركِ الصور و مدركِ المعاني جلَّتْ قدرته.

<المسألة السادسة >

<في قوى النفس الإنسانيَّة >

قال:

إشارةً

[إلى قوى النفس الإنسانيَّة]

وَأَمَّا نَظِيرُ هَذَا التَّفْصِيلِ فِي قُوَى النَفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ التَّصْنِيفِ،
فَهُوَ أَنَّ النَفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ - الَّتِي لَهَا أَنْ تَعْقَلَ - جَوْهَرٌ لَهُ قُوَى وَكَمَالَاتٌ.

أقول:

مَا مَرَّ مِنَ الْقُوَى الْحَيَوَانِيَّةِ يَجِيءُ مِثْلُهُ فِي قُوَى النَفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ؛ إِذْ لَهَا قُوَى وَكَمَالَاتٌ؛
وَإِنَّمَا قَالَ «عَلَى سَبِيلِ التَّصْنِيفِ»؛ لِأَنَّهَا بِالْحَقِيقَةِ قُوَّةٌ وَاحِدَةٌ؛ وَإِنَّمَا تَخْتَلِفُ بِالاعتبارات؛
فَكَأَنَّهَا أَصْنَافٌ دُونَ الْأُولَى؛ فَإِنَّهَا مُخْتَلِفَةٌ بِالْمَاهِيَّةِ؛ لَكُونِهَا ذَوَاتُ خَوَاصِّ مُتَبَاثِنَةٍ؛ فَكَأَنَّ
تَفْصِيلَهَا عَلَى سَبِيلِ التَّنْوِيعِ وَتَفْصِيلِ الثَّانِيَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّصْنِيفِ.

قال:

فَمَنْ قُوَاهَا مَا لَهَا بِحَسَبِ حَاجَتِهَا إِلَى تَدْبِيرِ الْبَدَنِ؛ وَهِيَ الْقُوَّةُ الَّتِي تَخْتَصُّ
بِاسْمِ «الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ» وَهِيَ الَّتِي تَسْتَنْبِطُ الْوَاجِبَ - فِي مَا يَجِبُ أَنْ يَفْعَلَ
مِنَ الْأُمُورِ الْإِنْسَانِيَّةِ جَزِئِيَّةً لِيَتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى أَغْرَاضِ اخْتِيَارِيَّةٍ - مِنْ
مَقْدَمَاتٍ أُولِيَّةٍ وَذَائِعَةٍ وَتَجْرِبِيَّةٍ؛ وَبِاسْتَعَانَةٍ بِ«الْعَقْلِ النَّظَرِيِّ» فِي الرَّأْيِ
الْكَلِّيِّ إِلَى أَنْ يَنْتَقِلَ بِهِ إِلَى الْجَزَائِيِّ.

أقول:

النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ تَحْتَاجُ إِلَى تَدْبِيرِ الْبَدَنِ وَتَكْمِيلِ ذَاتِهَا فِي أَمْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَى؛
فَأَعْطِيَتْ بِحَسَبِ الْحَاجَةِ الْأُولَى قُوَّةً تَدْبِيرِ الْبَدَنِ وَتَكْمِيلِهِ؛ وَهِيَ الْمُسَمَّاةُ بِ«الْعَقْلِ
الْعَمَلِيِّ»؛ وَبِحَسَبِ الْحَاجَةِ الثَّانِيَةِ قُوَّةً اكْتِسَابِ النِّظَرِيَّاتِ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ وَهِيَ الْمُسَمَّاةُ
بِ«الْعَقْلِ النَّظَرِيِّ».

وَعَرَّفُوا الْأُولَى بِأَنَّهَا قُوَّةٌ بِهَا تَتِمَّكَّنُ النَفْسُ عَلَى تَحْصِيلِ الْآرَاءِ فِي أُمُورٍ تَحْصُلُ
بِكَسْبِ الْإِنْسَانِ لِتَحْصِيلِ الْخَيْرِ؛ وَالثَّانِيَةَ بِأَنَّهَا قُوَّةٌ بِهَا تَتِمَّكَّنُ النَفْسُ عَلَى تَحْصِيلِ الْآرَاءِ
بِحَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَا يَحْصُلُ بِكَسْبِ الْإِنْسَانِ.

وَعَرَّفَ الشَّيْخُ الْأُولَى بِ«الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ» وَهُوَ قَرِيبٌ مِمَّا ذَكَرْنَا [هـ]؛ فَقَالَ: هِيَ الَّتِي
تَسْتَنْبِطُ الْوَاجِبَ فِي مَا يَجِبُ أَنْ يَفْعَلَ مِنَ الْأُمُورِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْجَزَائِيَّةِ لِيَتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى

أغراض اختيارية من مقدمات أولية أو حسية أو مشهورة أو تجريبية؛ ويكون ذلك باستعانة العقل النظري؛ إذ الاستنباط من تلك المقدمات لا يصح بدون معرفتها أولاً على الوجه الكلي ثم الانتقال إلى الجزئي. مثلاً إذا علمت أن «كل حسن يجب أن يفعل» ينتقل منه إلى «أن العدل يجب أن يفعل لكونه حسناً».

قال:

إشارة

[إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال]

و من قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل؛ فأوليها قوة استعدادية لها نحو المعقولات؛ وقد يُسميها قومٌ «عقلاً هيولانياً»؛ وهي «المشكاة»؛ وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى^١؛ فتهيأ بها^٢ لاكتساب الثواني إمّا بالفكرة؛ وهي «الشجرة الزيتونة» إن كانت ضعفي، أو بالحدس فهي زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك؛ فيسمى «عقلاً بالملكة»؛ وهي «الزجاجة» و الشريفة البالغة منها قوة قدسية «يكاد زيتها يضيء».

أقول:

القوة الثانية هي التي تحتاج النفس إليها في أن تحصل لها كمالاً وهو صيرورتها «عقلاً بالفعل»؛ وهي تنقسم إلى أصناف؛ ولما كانت التمثيلات الواردة في التنزيل لنور الله تعالى وهي قوله تعالى: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^٣ - الآية - مطابقة لهذه الأصناف، فقد فسرها الشيخ بهذه الأصناف؛ وذلك يوضح معنى قوله عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^٤ وأمثاله.

و الصنف الأول: قوة استعدادية بها تستعد النفس لقبول صور المعقولات كما يكون

٣. سورة النور، الآية (٣٥).

٢. أ. - بها.

١. أ. + لها.

٤. راجع: بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٢.

لنفس الأطفال؛ وتُسَمَّى «عقلاً هيولانيّاً» تشبيهاً بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور وهي «مشكاة».

الصف الثاني: قوّة تحصل للنفس عند حصول البديهيّات؛ فتتهيأ لاكتساب النظريّات؛ وتُسَمَّى «عقلاً بالملكة» لكونها عند رسوخ الأوّليات وهي «الزجاجة». ثمّ تلك القوّة إن كانت ضعيفةً تتهيأ النفس بها لاكتساب لكن بالفكر؛ فهي «الشجرة الزيتونة»؛ وإن كانت أقوى من ذلك بحيث تتهيأ لاكتساب بدون الفكر، بل بالحدس؛ فهي «الزيت».

وإنما قال: «أيضاً»؛ لأنّ الضعيفة مع القويّة متّحدة بالماهية؛ فجعلهما كشيء واحد؛ والناس متفاوتون في القوّة التي تُفِيد الحدس؛ لاختلاف مراتبها بالقوّة والضعف؛ والقوّة البالغة من تلك المراتب قوّةً قدسيّةً «يَكادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ»؛ و«المشكاة» شبيهة بـ«العقل الهيولاني» لكونها مظلمةً في ذاتها قابلةً للنور؛ و«النور» صور المعقولات؛

و«الزجاجة» [شبيهة] بـ«العقل بالملكة»؛ لأنّها شفافَةٌ في نفسها قابلةٌ للنور أشدَّ قبولاً؛ و«الشجرة الزيتونة» [شبيهة] بالقوّة المهيأة للنفس لاكتساب الفكر؛ لأنّ الشجرة الزيتونة مهيئةٌ لقبول النور في قبول النور لكن بتعَبٍّ وحركة؛ و«الزيت» [شبيهة] بالمهيأة بدون الفكر؛ لأنّه أقرب من الشجرة إلى ذلك؛ والذي «يَكادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ [على نور]¹ [شبيهة] بـ«القوّة القدسيّة»؛ لأنّها لقوّتها يكاد تعقل بالفعل وإن لم يخرجها النار - الذي هو «العقل الفعّال» - من القوّة إلى الفعل.

و زعم الشارحون أنّ مراد الشيخ بـ«الشجرة الزيتونة» الفكرة و بـ«الزيت» الحدس. وفيه نظر؛ لأنّه لو كان مراده بـ«الزيت» الحدس لما صحّ قوله: «وهي زيتٌ أيضاً»؛ إذ عودُ الضمير إلى الحدس غير جائز؛ وكذا قوله: «أيضاً» غير مناسب بهذا التفسير.

قال:

ثمّ يحصل لها بعد ذلك /57A/ قوّة وكمال؛

أما الكمال: فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدةً متمثلةً في
الذهن؛ وهو نورٌ على نورٍ؛
وأما القوة: فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه
كالمشاهد متى شاءت من غير افتقارٍ إلى اكتسابٍ وهو «المصباح».
وهذا الكمال يُسمى «عقلاً مستفاداً»؛ وهذه القوة تسمى «عقلاً
بالفعل»؛ والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولاني أيضاً
إلى الملكة فهو «العقل الفعّال»؛ وهو «النار».

أقول:

إذا بلغت النفس إلى هذا الحدِّ حصل لها أمران: كمالٌ وقوةٌ.
أما الكمال: فهو أن تحصل لها صورُ المعقولات الكسبية بالفعل و يصير كالمشاهدة و
هو: «نورٌ على نورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ»؛
وأما القوة: فهي قوةٌ تتمكّن بها النفس من أن تحصل لها المعقولات الكسبية
المفروغ منها بالكسب متى شئت من غير افتقارٍ إلى كسبٍ جديدٍ؛ وهي «المصباح»؛ و
يُسمى هذا الكمال «عقلاً مستفاداً»، لكونه مستفاداً من الفكر والحدس؛ وقيل: «من
العقل الفعّال»؛ وهي في المرتبة الرابعة؛ وهذه القوة تُسمى «عقلاً بالفعل» لحصول
الكسبيات بالفعل وهي الصنف الثالث من أصناف القوى.
وخروج النفس من العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ومن العقل الهيولاني إلى العقل
بالملكة أمرٌ حادثٌ؛ فلا بدّ له من سببٍ وهو العقل الفعّال؛ لما سيأتي [من] أنَّ علّة وجود
النفس وقواها هو؛ وهو «النار»؛ «نورٌ على نورٍ» يناسب به «العقل المستفاد»؛ فإنَّ الصورَ
المعقولة نورٌ والنفس القابلة لها أيضاً نورٌ؛ والمصباح به «العقل بالفعل»؛ لأنّه نيرٌ بذاته؛ و
متى انطفئ كان سريع الاشتعال؛ والنار به «العقل الفعّال»؛ لأنَّ النارَ سببُ النور.

قال:

تنبيه

[في الفرق بين الفكرة والحدس]

لعلك تشتهي الآن أن تعرفَ الفرقَ بين الفكرة^١ والحدس؛ فاسمع^٢ :
 الفكرة^٣ فهي حركةٌ ما للنفسِ في المعاني مستعينةٌ بالتخيّل في أكثر
 الأمر، تُطلب بها الحدُّ الأوسطُ أو ما يجري مجراه ممّا يُصار به إلى العلم
 بالمجهول حالةً الفَقْدِ استعراضاً للمخزون في الباطن و ما يجري مجراه؛
 فربّما تأدّت إلى المطلوب؛ وربّما انبثّت.
 وأمّا الحدس وهو أن^٤ يتمثّل الحدُّ الأوسطُ في الذهن دفعةً إمّا عقيبَ
 طلبٍ و شوقٍ من غير حركةٍ و إمّا من غير اشتياقٍ و حركةٍ؛ ويتمثّل معه ما
 هو وسطٌ له أو في حكمه.

أقول:

لما ذكر أنّ انتقالَ النفس من البديهيّات إلى الكسبيّات إمّا بالفكر أو بالحدس أراد أن
 يعرفهما ليظهرَ الفرقَ بينهما.

قوله: «تطلب بها» أي تطلب النفس بها بتلك الحركة.

قوله: «مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر» إشارةً إلى أنّ الفكر أكثره في الجزئيّات من
 الصور والمعاني.

قوله: «أو يجري مجراه» أي ما يلزم منه المطلوب، كالمقدمة الاستثنائية في القياس
 الاستثنائي.

قوله: «استعراضاً» حالٌ من النفس، أي مستعرضةً في طلب الأوسط أو ما يجري
 مجراه للمعاني المخزونة في الخيال والحافظة؛ إذ ذلك إمّا يُطلب من المعاني المخزونة
 في الجزئين.

قوله: «و ما يجري مجراه» إشارةً إلى الصور العقلية.

قوله: «ربّما تأدّت» الحركة «إلى المطلوب» أو انقطعت؛ والفكر إمّا يتمّ بحركتين
 حركةً نحو الأوسط أو ما يجري مجراه؛ والحدس وهو أن يتمثّل الأوسط أو ما يجري
 مجراه في الذهن دفعةً من غير حركةٍ إمّا مع طلبٍ و شوقٍ أو لا؛ ويتمثّل مع الأوسط أو ما

١. E: فاسمع.

٢. E: أمّا الفكرة.

٣. A: أما الحدس فان.

يجرى مجراه المطلوب «أو في حكمه» أي ملزوم المطلوب.
 فقوله: «دفعه» إشارة إلى عدم الحركة الأولى.
 وقوله: «يتمثل معه» إشارة إلى عدم الحركة الثانية.
 فالفرق بين الحدس والفكر بالحركة وعديها.

قال:

إشارة

[إلى إمكان وجود القوة القدسية]

ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها؛ فاسمع^١ :
 أ لست تعلم أن للحدس وجوداً وأن للناس^٢ فيه مراتباً وفي الفكرة:
 فمنهم غيبٌ لا تعود عليه الفكرة برادة؛
 ومنهم من له فطنة إلى حدٍّ ما ويستمتع بالفكر؛
 ومنهم من هو أنقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس؛
 وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع، بل ربما قلت وربما كثرت؛ و
 كما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس، فأيقن أن الجانب
 الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غني في أكثر أحواله عن التعلم و
 الفكرة.

أقول:

لما ذكر أن القوة البالغة في الحدس قوة قدسية أراد بيان إمكان وجودها.
 وتقريره: أننا نعلم أن للحدس وجوداً؛ فإن لبعض الناس قد تقع الحدود الوسطى في
 الذهن بدون الفكر؛ وكما أن الناس مختلفون في الفكر فكذا في الحدس؛ فإن من الناس
 من لا ينتفع بفكره ولا يعود عليه الفكر برادة - أي بفائدة - ومنهم من له إصابة؛ وللناس
 فيها مراتب ومن هذه المراتب من يكون عديم الحدس ومنهم من يكون أفطن من ذلك؛

فتحصل له المعقولات بالحدس؛ و تلك الفطانة مختلفة في الناس؛ فله فكرة؛ فالفكر و الحدس قابلان للزيادة و النقصان بحسب الكمّ و الكيف. أمّا الكمّ فلكثره العدة و قلتها؛ و أمّا الكيف فلسرعة التأديّة و بطئها؛ و الأوّل يكون في الحدس أكثر لتجرّده عن الحركة؛ و الثاني في الفكر، لاشتغاله على الحركة؛ و كلّ ما يقبل الزيادة و النقصان فله طرفان و وسط؛ فيمكن للحدس طرف الكمال بحسب الطاقة الإنسانية.

قوله: «يمكن انتهاؤه إلى غيّي في أكثر أحواله عن التعلّم و الفكرة» فيه نظر؛ إذ ما لزم ممّا ذكر إلّا الغاية الممكنة للإنسان. أمّا أنّ تلك الغاية تكون بحيث تُغني في الأكثر /57B/ عن الفكر فغير لازم.

<المسألة السابعة >

<في العقل الفعّال و كيفيّة قبول النفس عنه الصور المعقولة >

قال:

إشارة

[إلى العقل الفعّال و اتّحاد العاقل و المعقول]

فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنّك سنبين لك أنّ المرتسم بالصورة المعقولة ممّا شيء غير جسم و لا في جسم؛ و أنّ المرتسم بالصورة التي قبلها قوّة في جسم أو جسم؛ و أنت تعلم أنّ شعور القوّة بما تُدرّكه هو ارتسام صورته فيها و أنّ الصورة إذا كانت حاصلة في القوّة لم تغب عنها القوّة. ^١ أرايت القوّة إن غابت عنها ثم عاودتها و التفتت إليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثّلها فيها؟! فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوّة المدركة زوالاً مّا.

أقول:

أراد في هذا الفصل إثبات العقل الفعّال و لمّا أشار في ما مضى إليه فلذلك لازياد

الاستبصار؛ وإثباته مبنيٌّ على مقدّمات:

[١.] الشيء الذي تُرسم فيه صورُ المعقولات منّا ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، على ما سيأتي.

[٢.] الشيء الذي تُرسم فيه الصورُ التي قبل المعقولة - وهي الصور والمعاني الجزئية - جسمانيٌّ أو جسمٌ على ما سبق؛ وإنّما قال «قبل الصور المعقولة» لأنّ أكثرَ المعقولات مستفادٌ من الجزئيات.

[٣.] شعورُ القوّة بشيءٍ هو ارتسامُ صورته فيها، كما عرف في فصل الإدراك؛ وقد عرف فساد هذا نمّة.

[٤.] الصورة إذا كانت حاصلةً في القوّة المدركة لم تغفل عنها القوّة؛ إذ مجردُ التمثّل يفيد الإدراك؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ القوّة قد غفلت عنها ثمّ توجهت إليها وأدركتها لم يحدث هناك غيرُ تمثّل الصورة فيها وتلزم من هذا - بعكس النقيض - مقدّمة أخرى وهي قولنا: «إذا غفلت القوّة عنها كانت الصورة زائلةً عنها زوالاً مآ».

قال:

أما^١ في القوّة الوهميّة التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوالُ على وجهين:

أحدهما: أن تزولَ عنها وعن قوّةٍ أخرى إن كانت كالخزانة لها؛

والثاني: أن تزولَ عنها وتنحفظ^٢ في قوّةٍ أخرى هي لها كالخزانة؛

وفي الوجه الأوّل لا تعود للوهم إلّا بتجشّم كسبٍ جديدٍ؛ وفي الوجه

الثاني قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشّم

كسبٍ جديدٍ؛ ومثل هذا قد يمكن في الصور^٣ الخياليّة المستحفظة في قوّة

جسمانيّة؛ فيجوز أن يكونَ الخزنُ لها منّا في عضوٍ أو في قوّة عضوٍ؛ و

الذهولُ عنها لقوّة في عضوٍ آخر، لاحتمالِ أجسامنا وقوى أجسامنا

للتجزي^١؛ ولعلّه لا يجوز في ما ليس جسمانيّاً.

أقول:

إذا ثبت أنّ القوّة المدركة إذا غفلت عن صورة المدرك كانت تلك الصورة زائلةً عنها زوالاً تامّاً؛ فكلّ قوّة مدركة لها خزنة كالقوّة الوهميّة جاز أن يقع فيها أن تزول عنها و تنحفظ في خزانتها وهو الذهول؛ وفي الوجه الأول لا تعود الصورة للوهم إلّا بتجشّم كسبٍ جديد؛ وفي الثاني قد تعود بمجرد مطالعة الخزنة من غير تجشّم كسبٍ جديد؛ و أيضاً مثل ذلك تكون في الصور الخياليّة عند غيبتها عن الحس المشترك؛ فإنّها قد تغيب عن خزانتها أيضاً التي هي الخيال وقد تنحفظ فيها؛ فيمكن أن تعود ثانياً بدون كسبٍ جديد؛ وذلك إنّما يصحّ في ما فيه تعدّد وانقسام؛ وهو الجسم أو الجسماني. أمّا ما ليس بجسم ولا جسمانيّ فلا يصحّ ذلك فيه، كما نبيّن.

قال:

بل نقول^٢: نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين - أعني في ما يذهل عنه ثمّ يُستعاد - لكنّ الجوهر المرتسم بالمعقولات - كما تبين لك - غير جسمانيّ ولا منقسم؛ فليس^٣ فيه شيء كالمترصّف شيء كالخزنة؛ ولا يصلح أن يكون هو كالمترصّف شيء من الجسم وقواه كالخزنة؛ لأنّ المعقولات لا ترسم في جسم؛ فبقي أنّ هيهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات؛ إذ هو جوهر عقليّ بالفعل.

أقول:

إذا ثبتت هذه المقدّمات فنقول: نحن نجد في الصور المعقولة مثل هاتين الحالتين؛ فإنّا قد نذهل عن معقولٍ ثمّ نقله مرّةً أخرى - تارةً بكسبٍ جديدٍ وتارةً بغير كسبٍ جديدٍ - فلا بدّ للجوهر الذي يرسم المعقولات من شيء يحفظ تلك المعقولات؛ إذ لا يجوز أن تكون حاصلّةً فيه وإلّا لما كان غافلاً عنها كما مرّ، لكن ليس فيه تعدّد وانقسام كما

سَيأتي؛ فليس فيه شيء كالمتصرف شيء كالخزانة؛ ولا يصح أن يكون هو كالمتصرف شيء من الجسم وقواه كالخزانة له؛ لأنَّ المعقولات لا ترسم في جسمٍ كما سَيأتي؛ فيكون ههنا شيء خارج عن جوهر ما فيه الصور المعقولة بالفعل لذاته وهو لا يكون جسماً ولا جسمانياً؛ لامتناع ارتسائهما بالمعقولات؛ ولا نفساً؛ لأنَّ النفس من حيث هي النفس ليست مرتسمة بالمعقولات بالفعل، بل بالقوة؛ فهو جوهر مجرد ليس بنفسٍ مرتسم بالمعقولات بالفعل وهو العقل الفعّال.

فإن قلت: ما لزّم من المقدمات المذكورة إلّا أن الصورة الزائلة إذا انحفظت في شيء يُستعاد بلا تجسّم كسبٍ جديد ولا يلزم من ذلك أن ما يُستعاد بلا تجسّم كسبٍ جديد يكون منحصراً في شيءٍ وههنا إنّما يفيدكم.

هذا غاية ما في الباب أن يكون لذلك العود سبب؛ لامتناع حدوث شيءٍ بلا سبب، لكن لا يلزم من ذلك أن تكون تلك الصورة حاصلةً فيه؛ إذ المؤثر في شيءٍ يجب أن لا يكون 58A/الأثر حاصلاً فيه، كما أن العقل الفعّال عندهم سبب لوقوع الحوادث مع عدم اتصافه بها؛ وإن سلّمنا حصولاً فيه، لكن لم قلتم أنه العقل الفعّال؟! لم لا يجوز أن يكون نفساً مرتسمةً بها؟!!

قلت: الأمور المعقولة كقولنا «المركب محتاج إلى جزءٍ» و «المعدوم ليس بمحسوسٍ» و «المتنوع معدومٌ» وأمثال ذلك معاني متحققة في أنفسها دائماً؛ وليس ممّا يقوم بذاته؛ فلا بدّ لها من محلٍّ أصليٍّ مرتسم بها دائماً بالذات؛ فهذا المحلّ يكون بالذات عقلاً بالفعل و يكون انتقاش النقوش بها بطريق الانعكاس؛ والنفوس إنّما تفعل و تعقل بتوسط الأشياء لا بالذات؛ فهو غير النفس؛ وهذا جوابٌ حسنٌ.

قال:

إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصالٌ ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة؛ وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أولاً،

كَأَنَّ الْمَرَأَةَ الَّتِي كَانَتْ تَحَاذِي بِهَا جَانِبَ الْقُدُسِ قَدْ أَعْرَضَ بِهَا عَنْهُ إِلَى
جَانِبِ الْحَسِّ أَوْ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ مِنَ الْأُمُورِ الْقُدُسِيَّةِ^١؛ وَهَذَا إِنَّمَا يَكُونُ أَيْضاً
إِذَا اكْتَسَبَتْ مُلْكَةَ الْإِتِّصَالِ.

أقول:

إِذَا عَلِمَ أَنَّ الصُّورَةَ الْمُعْقُولَةَ حَاصِلَةٌ فِي مَا هُوَ خَارِجٌ عَنْ جَوْهَرِنَا؛ فَمَتَى وَقَعَ بَيْنَ
نَفْسِنَا وَبَيْنِهِ اتِّصَالٌ مَا ارْتَسَمَتْ مِنْهُ فِيهَا الصُّورُ الْعَقْلِيَّةُ الْخَاصَّةُ بِذَلِكَ الْاِسْتِعْدَادِ؛ أَيْ
ارْتَسَامَ بَعْضُ الصُّورِ مِنْهُ فِي النَّفْسِ دُونَ الْبَعْضِ مَعَ ارْتَسَامِ الْكُلِّ فِيهِ إِنَّمَا يَكُونُ بِحَسَبِ
اِسْتِعْدَادِ النَّفْسِ لِقَبُولِ ذَلِكَ الْبَعْضِ وَذَلِكَ الْاِسْتِعْدَادُ لِأَحْكَامٍ خَاصَّةٍ مِنَ الْإِدْرَاكَاتِ
الْجَزْئِيَّةِ الْمُعَدَّةِ لِقَبُولِ تِلْكَ الْبَعْضِ أَوِ الْإِدْرَاكَاتِ الْكُلِّيَّةِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَيْهِ؛ وَإِذَا أَعْرَضَتِ النَّفْسُ
عَنْهُ إِلَى الْعَالَمِ الْجِسْمَانِيِّ أَوْ إِلَى صُورَةٍ أُخْرَى عَقْلِيَّةٍ زَالَتْ تِلْكَ الصُّورَةُ عَنْهَا كَأَنَّ النَّفْسَ
مَرَأَةً جَعَلَتْ مُحَاذِيَةً لِعَالَمِ الْمَلَكُوتِ ثُمَّ حَوَّلَتْ إِلَى جَانِبِ الْحَسِّ أَوْ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ مِنْ
عَالَمِ الْمَلَكُوتِ؛ وَهَذَا الْارْتَسَامُ الَّذِي بِحَسَبِ الْاِسْتِعْدَادِ إِنَّمَا يَكُونُ أَيْضاً إِذَا اكْتَسَبَتْ
النَّفْسُ بِالْفِكْرِ وَالتَّوَجُّهِ مُلْكَةَ الْإِتِّصَالِ، أَيْ هَيْئَةً بِهَا يَتِمَكَّنُ مِنَ الْإِتِّصَالِ إِلَى الْعَقْلِ الْفَعَالِ.

قال:

إِشَارَةٌ

[إِلَى الْعَلَّةِ الْمَوْجُودَةِ لِمُلْكَةِ اتِّصَالِ النَّفْسِ بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ]

هَذَا الْإِتِّصَالُ عُلَّتُهُ:

[١]. قُوَّةٌ بَعِيدَةٌ هِيَ الْعَقْلُ الْهَيْولَانِيُّ؛

[٢]. وَقُوَّةٌ كَاسِبَةٌ هِيَ الْعَقْلُ بِالْمُلْكَةِ؛

[٣]. وَقُوَّةٌ تَائِمَةٌ الْاِسْتِعْدَادِ لَهَا أَنْ تَقْبَلَ بِالنَّفْسِ إِلَى جِهَةِ الْإِشْرَاقِ مَتَى

شَاءَتْ بِمُلْكَةٍ مَتَمَكِّنَةٍ وَهِيَ الْمُسْتَأْتَةُ بِ«الْعَقْلِ بِالْفَعْلِ».

أقول:

هَذَا الْإِتِّصَالُ حَادِثٌ؛ فَلَا يَدَّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ وَهِيَ ثَلَاثُ:

[١.] البعيدة: وهي العقل الهولاني؛

[٢.] والمتوسطة: وهي العقل بالملكة؛ وهي كاسبة للاتصال بواسطة حضور

البدنات؛

[٣.] والقريبة: وهي قوة ذات استعداد تام من شأنها أن توجه بالنفس إلى جهة العقل

الفعال متى شئت بملكة متمكنة وهي الهيئة المذكورة؛ وتلك القوة هي المسماة بـ«العقل بالفعل».

قال:

إشارة

[إلى كيفية حصول الاستعداد التام للنفس]

[نحو قبول الصور العقلية من العقل الفعال]

كثرة تصرف^١ النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في
المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب
للنفس^٢ استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما
بينهما، تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها؛ وهذه التصرفات هي
المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة؛ وقد يفيد هذا التخصيص
معنى عقلياً بمعنى عقلي.

أقول:

إشارة إلى علّة حصول الاستعداد التام للنفس نحو قبول الصور العقلية من العقل
الفعال؛ وهي كثرة تصرف النفس في الصور الجزئية والمعاني الجزئية المخزونة في
المصورة والذاكرة - أي الخيال والحافظة - باستخدام القوة الوهمية والمفكرة؛ فإن النفس
إنما تدرك الجزئيات وتتصرف فيها بواسطة هاتين القوتين؛ لأن كثرة التصرف يفيد
للنفس استعداداً نحو قبول المجردات الصور والمعاني الجزئية عن العقل الفعال، مثلاً إذا
تصرفت النفس بالتفكير والتوهم في الصور الجزئية كخيال زيد وعمر وفي المعاني

الجزئية كعلم زيد وسخاوة بكرٍ، يحصل لها استعدادٌ نحو قبول صورة الإنسان من حيث هو إنسانٌ وصورة العلم والسخاوة من حيث هما من العقل الفعّال، وكذا نحو قبول صور لوازمها وعوارضها وأجزائها ولوازم تلك الأجزاء وعوارضها ولزومها وعروضها والنسب التي بينها للمناسبة التي بين الكلّيات وجزئياتها؛ وذلك معلومٌ بمشاهدة أحوال أفكارنا غنيٌّ عن البيان.

وهذه التصرفات هي المخصّصات المذكورة للاستعداد التام لقبول بعض الصور دون البعض؛ وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلياً كتعقل المعاني - بصوّراتٍ كانت أو تصديقاتٍ، مفردة كانت أو مركّبة - لقبول معنى عقليّ كتصوّر لوازم تلك المعاني ولواحقها وأجزائها إلى غير ذلك كما مرّ. لاسيّما إذا كانت من نوع واحد؛ فإنّ مزاولّة مقدّمات كلّ علم تُفيد الاستعداد القويّ لقبول ما هو من ذلك العلم، كما أنّ مزاولّة القياسات الهندسيّة تُفيد الاستعداد لقبول الصور الهندسيّة والإلهيّة للإلهيّة إلى غير ذلك.

<المسألة الثامنة >

<في أنّ كلّ جوهرٍ عاقلٍ سواء كان نفساً ناطقاً أو غيرها >
<ليست بجسمٍ ولا جسمانيّ >

قال:

إشارة

[إلى أنّ النفس الناطقة ليس بجسمٍ ولا جسمانيّ]
إن اشتبهت الآن أن يتّضح لك /58B/ أنّ المعنى المعقول لا يرسم في منقسمٍ ولا في ذي وضع؛ فاسمع:
إنّك تعلم أنّ الشيء غير المنقسم قد تقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع؛ وذلك إذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع، كأجزاء البلّقة، لكنّ الشيء المنقسم إلى كثرةٍ مختلفة الوضع

لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم.

أقول:

هذه مقدمة لبيان المطلوب.

و تقريرها: أن الشيء إما أن يكون منقسماً في الوضع كالجسم أو لا كالنقطة؛

[١]. فإن لم يكن جازاً أن يحل فيه ما لا ينقسم بالوضع - سواء كان غير منقسم بوجه من الوجوه أو يكون لكن لا بالوضع - إما بالجنس والفصل كالسواد أو لا كمجموع السواد والحرارة؛ فإن انقسام الحال بهذا الوجه لا يوجب انقسام المحل بالوضع.

[٢]. أما ما كان منقسماً بالوضع كالبُلقة؛ فإن أجزائها يتباينان بالوضع لا يجوز أن يحل فيه؛ لأن انقسام الحال بهذا الوجه يوجب انقسام المحل ضرورة؛ وإن كان المحل منقسماً بالوضع لا يجوز أن يحل فيه من حيث هو ذلك المحل ما لا ينقسم بالوضع؛ لأنه من حيث هو ذلك المحل منقسم والحال من حيث هو غير منقسم؛ فبينهما تناف، بل لو كان فإنما يكون بحيثية أخرى كحلول النقطة في الخط؛ فإنه ليس من حيث إنه خط، بل من حيث إنه متناه؛ وكحلول الوحدة في المتكثر؛ فإنه ليس من حيث إنه شيء متكثر، بل من حيث إنه مجموع.

قال:

و في المعقولات معانٍ غير منقسمة لا محالة وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل؛ ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة - متناهية أو غير متناهية - من واحد بالفعل؛ وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل^١ و يعقل من حيث هو واحد؛ فإنما يعقل من حيث هو^٢ لا ينقسم؛ فإذا لا يرتسم في ما ينقسم في الوضع؛ وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم.

أقول:

لما ثبتت هذه المقدمة؛ فنقول: لا بد في المعقولات من معانٍ غير منقسمة بالفعل؛ لأن

كل معقولٍ فَرَضَ:

[١] فإن كان واحداً بالفعل فهو المطلوب؛

[٢] وإن كان متكثرًا فلا بدّ وأن يوجد فيه واحدٌ بالفعل وإلا لكان كلُّ معقولٍ مركّباً من أجزاءٍ غير متناهيةٍ بالفعل وهو محالٌّ؛ إذ لا يبقى حينئذٍ معقولاً، لا متنازعٌ تعقّلٍ ما لا نهاية له بالفعل؛ ومع لزوم هذا المحالٍ يلتمس المطلوبُ أيضاً؛ إذ لا بدّ في كلّ كثرةٍ من واحدٍ بالفعل؛ وهو المطلوب؛

وفي هذا الثاني بحثٌ.

وإذا ثبت وجود الواحد بالفعل في المعقولات فإذا عُقِلَ من حيث هو واحدٌ فإنما عُقِلَ من حيث لا ينقسم؛ ومعنى أنّه عُقِلَ أنّه ارتسم في المدرك وذلك المدرك إنما يدركه بذاته من حيث هي لا من حيثيّةٍ أخرى؛ فيلزم حصولُ ذلك الواحد في المدرك من حيث هو ذلك المدرك؛ فلا يكون ذلك المدرك منقسماً في الوضع؛ وكلُّ جسمٍ وكلُّ قوّةٍ جسمٍ منقسمٌ بالوضع؛ فلا يكون ذلك المدرك جسماً ولا جسمانيّاً.

ولقائل أن يقول: لانسلم أنّ التعقّل هو حصولُ صورةِ المعقولِ في المدرك. وقد يتّنا فساد ذلك في تعريف الإدراك ولأن سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المدرك منقسماً بالوضع وتكون تلك الصورة قائمةً به من حيث هو المجموع لا من حيث أنّه منقسمٌ كقيام الوحدة بمجموع الأجزاء؟! ولانسلم أنّ قوّة الجسم لا بدّ وأن تكون منقسمةً، لجواز قيام غير المنقسم بالجسم كالنقطة والوحدة؛ ولأن سلّمنا لكنّه معارضٌ بأن المدرك قد يدرك ما ينقسم في الوضع كالبُلقة؛ فيكون مرتسماً فيه؛ وقد ذكرتم أنّ مثل هذا الحال يوجب انقسام المحلّ بالوضع؛ فيكون المدرك منقسماً بالوضع وكلُّ ما هو كذلك فهو إما جسمٌ أو جسمانيٌّ.

قال:

وهم وتنبية

[في ردّ توهم قبول الصورة العقلية القسمة الوهميّة]

و^١ لعلّك تقول: قد يجوز أن تقع للصورة العقلية الوجدانية قسمةً وهميّةً

إلى أجزاءٍ متشابهة^١، فاسمع:

إنّه إن كان كلٌّ واحدٍ من القسمين المتساويين^٢ شرطاً مع الآخر في استتمام التصوّر العقليّ فهما مبادئان له مبادئ الشرط للمشروط؛ وأيضاً فيكون المعقول الذي إنّما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسماً؛ وأيضاً^٣ فإنّه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط؛ فلم يكن معقولاً.

أقول:

هذا سؤالٌ على ما مرّ مع جوابه.

و توجيهه أن يقال: سلّمنا أنّ صور ذلك المعقول لا تنقسم في الوضع بالفعل، لكن لم قلتّم أنّه يمنع حلولها في جسمٍ أو جسمانيّ؟! لم لا يجوز أن ينقسم في الوضع بالوهم إلى أجزاءٍ متشابهةٍ و حينئذٍ يكون محلّها أيضاً كذلك؟! و ما هو كذلك فهو إمّا جسمٌ أو جسمانيّ.

و إنّما قال: «إلى أجزاءٍ متشابهةٍ»؛ لأنّه لو انقسمت إلى غير متشابهةٍ لما كانت غير منقسمة بالفعل؛ فقال: لا يجوز انقسام تلك الصورة في الوضع بالوهم؛ لأنّها لو انقسمت إلى غير متشابهةٍ فلا يخلو من أن يكون كلٌّ واحدٍ من القسمين المتشابهين مقارناً مع الآخر شرطاً في إتمام تلك الصورة أو لا؛
و الثاني كان يلزم الخلف.

أمّا إذا كان شرطاً في ثلاثة أوجه:

الأول: لو كان شرطاً كان كلٌّ منهما مائناً لتلك الصورة مائنة الشرط للمشروط، لكون كلٍّ منهما مساوٍ لها في الماهية؛ فيلزم مائنة الشيء لنفسه.
فإن قلت: مائنة الشرط للمشروط لا يجب أن تكون من كلّ الوجوه، فلم لا يجوز أن تكون مائنة كلٍّ منهما 59A/ لها باعتبار أنّ كلّاً منهما بعضٌ لمجموعها دونها لا باعتبار الماهية؟!
قلت: حينئذٍ يلزم كون الكلّ شرطاً لجزئه؛ إذ كلّ منهما مشتملٌ على تلك الماهية مع

اعتبار كونه بعضاً لمجموعها؛ وإنما قال «مع الآخر»؛ لأنَّ كلاًّ منهما جزء؛ فلو لم يوجد مع خارجي لا يصح كونه شرطاً.

الثاني: يلزم أن يكون ما فرض غير منقسم في الوضع بالفعل منقسماً؛ لأنَّ المعقول الذي لا يعقل إلا بشرطين هما جزءاه المقداري يكون منقسماً في الوضع بالفعل.

الثالث: قبل وقوع القسمة لا يكون الجزءان حاصلين؛ فيكون شرط معقولتيه مفقوداً؛ فلا يكون معقولاً وقد فرضنا أنه قبل القسمة معقول.

قال:

وإن لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليست له مدخلية في تتميم معقوليتها إلا بالعرض؛ وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة؛ فإذا هي ملابسة بعد لها.

أقول:

وإن لم يكن كل واحد من القسمين شرطاً في تتميم معقولية الصورة العقلية يلزم الخلف أيضاً وهو صيرورة الصورة المعقولة التي بيّنا في الفصل الثامن من هذا النمط أنها إنما تكون مجردة ملابسة للواحق الغريبة.

و تقيّره: أن كل واحد من القسمين لو لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس [له] مدخل في تتميم معقوليتها وهو كل واحد من القسمين؛ فهي ملابسة لعوارض غريبة عن ماهيتها؛ وقد علم وجوب تجرّدها؛ هذا خلف. وإنما قال «إلا بالعرض»؛ لأنَّ كل واحد من القسمين له مدخل في معقولية تلك الصورة؛ لأنها بعد الانقسام لا يعقل إلا معه، لكن لا بالذات وإلا لكان شرطاً؛ والتقدير بخلافه.

قال:

وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ؟! فإن أحد

القسمين هو حافظٌ لنوع الصورة إن كان متشابهاً؛ فالصورة التي جرّدها
مفتشاً بعدُ بهيئة^١ غريبة من جمع أو تفريق^٢ وزيادة^٣ نقصانٍ؛ و
اختصاصٍ بوضعٍ؛ فليست هي الصورة المفروضة.

أقول:

هذا تأكيدٌ لما ذكر؛ وهو أن يُقال: وكيف لا تكون الصورة المعقولة ملاسبةً للواقع
الغريبة؟! لأنها لو انقسمت في الوضع بأيٍّ وجهٍ كان فلا بد لها من مقدارٍ ومما فيه ذلك
المقدار وهو ما اجتمع من مجموع القسمين وهو مادّتها وهو يكون في أقلّ منه كفاية في
حصول تلك الصورة المعقولة؛ لأنّ كلّ واحدٍ من القسمين حافظٌ لنوع تلك الصورة، لكون
كلّ منهما مساوياً للآخر وللجميع في الماهية، بخلاف ما إذا كان القسمان شرطاً؛ فإنّه
لا يكون في أقلّ منه بلاغٌ؛ وإذا كان له ما فيه المقدار وفي بعضه كفاية يلزم عروض
الواقع الغريبة لها من جميع القسمين أو تفرّقها وزيادة أحد القسمين على الآخر أو
نقصانه منه؛ إذ الصورة موجودة مع المجموع ومع كلّ واحدٍ من القسمين ومن وضعٍ؛ إذ ما
ينقسم في الوضع فلا بد له من وضعٍ؛ ولأنّها حينئذٍ ذات مادّة والمادّة تقتضي وضعاً ما
ضرورة.

قال:

وأما الصور الحسيّة والخياليّة فتفتقر ملاحظة النفس أجزاءً لها جزئيّة
متبائنة الوضع مقارنةً لهيئات غريبة مادّيّة إلى أن يكون رسمها ورسمها
في ذي وضعٍ وقبولٍ انقسامٍ.

أقول:

لما بين امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم والجسمانيّ أراد بيان وجوب حلول
الصور الحسيّة والخياليّة فيه ليتمّ الفرق.
وتقريره: أنّ الصور الحسيّة والخياليّة لكونها ذات أجزاء متبائنة الوضع مقارنةً لهيئات

غريبة مادية لا يمكن ملاحظة النفس إليها إلا بملاحظة أجزائها المتبائنة الوضع، كما إذا أحسنا زيدا أو تخيلناه؛ فإنه لا بد وأن تلاحظ النفس أجزاء له متبائنة الوضع مقارنة لهيات غريبة مادية كالرأس واليد والرجل؛ فإن صورة الرأس تدرك في مادة ووضع مغائر لمادة ووضع يدرك فيه اليد وكذا الرجل؛ وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وذي قبول انقسام - أي في شيء مادي - و الصور الحسية تناسب الرسم وهو الأنز اللاحق بالأرض و [الصور] الخيالية [تناسب] الرسم وهو الختم.

قال:

وهم وتنبية

[في رد توهم انقسام الصورة العقلية إلى جزئيات لها]

أو لعلك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول النوعية؛ و [قسمة] المعنى النوعي الوجداني بالفصول العرضية المصنفة، فاسمع:

إنه قديجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلّي بكلّي يجعله^١ صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى؛ فإن المعقول الجنسي والنوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية وصنيفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي؛ ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء، بل نسبة الجزئيات؛ ولو كان المعنى العقلي الواحد^٢ البسيط الذي سبق تعرّضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات و كان كل واحد من أجزائه هو أولي بأن يكون البسيط الذي كلامنا فيه^٣.

أقول:

هذا سؤال أورد على قوله: «الصورة العقلية لا يمكن انقسامها إلى أقسام متشابهة».

٣. A: الذي فيه الكلام.

٢. E: الواحد العقلي.

١. E: - يجعله.

و توجيهه: أن المعنى الجنسيّ الوجدانيّ - كالحیوان مثلاً - ينقسم بإضافة الفصول الجاعلة له نوعاً كالناطق والناهي وغيرهما؛ والمعنى النوعيّ الوجدانيّ - كالإنسان مثلاً - ينقسم بإضافة الفصول العرضية الجاعلة له صنفاً كالزنجية والرومية؛ 59B/ وقد انقسم المعنى الجنسيّ والنوعيّ إلى أقسام.

والجواب: أن انقسام الشيء بمعنيين إلى الأجزاء وإلى الجزئيات؛ والذي منعنا [هـ] في الصورة العقلية هو القسم الأول؛ وأما الثاني فهو جائز وهو بالحقيقة لا يكون قسمة، بل ضم صورة كلية كالناطق بصورة كلية كالحیوان يجعله صورة ثالثة كالإنسان؛ وليس الحاصل جزءاً من الصورة الأولى، أي الحيوان؛ فإنّ المعقول الجنسيّ - كالحیوان - لا تنقسم ذاته المعقولة إلى معقولات نوعية كالإنسان والفرس والحصان يكون مجموعها حاصل معنى الحيوان؛ وكذا النوعيّ كالإنسان لا ينقسم إلى معقولات صنفية كالزنجية والرومية يكون مجموعهما حاصل معنى الإنسان، بل تكون نسبتها إلى المعنى المقسوم نسبة الجزئيات إلى الكلّي؛ ولأنّ سلّمنا أنّ هذا انقسام الصورة العقلية بالأجزاء لكنّ هذا غير ما نحن فيه؛ لأنّ كلامنا في انقسامها بالمتشابهات؛ وهذا الانقسام بالمختلفات. وأيضاً: هذا لا يضرنا؛ فإنّ كلّ واحد من جزئه البسيط أولى بأن يجعله البسيط الذي استدللنا به على تجريده محلّه؛ فأعرض الكلام فيه ليسقط.

<المسألة التاسعة >

<في أنّ كلّ عاقلٍ معقولٌ وكلّ معقولٍ عاقلٌ >

قال:

إشارة

[إلى اتحاد العاقل والمعقول]

إنّك تعلم أنّ كلّ شيءٍ يعقل شيئاً فإنّه يعقل بالقوّة القريبة من الفعل أنّه يعقله؛ وذلك عقلٌ منه لذاته؛ فكُلّ ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته.

أقول:

أراد في هذا الفصل بيان أن كلَّ عاقلٍ فله أن يعقل ذاته وحينئذ يكون معقولاً؛ وأن كلَّ معقولٍ مجردٍ في الوجود فهو عاقلٌ لغيره ولذاته.
أمّا الأول:

[الصغرى]: فلأن كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً فهو بالقوّة القريبة من الفعل يعقل أنه يعقل ذلك الشيء؛

[الكبرى]: ومتى يعقل أنه يعقل ذلك الشيء يعقل ذاته؛

ينتج: «أن كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته».

أمّا الصغرى: فلأن كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً يكون ذلك التعقل حاصلًا له ضرورة؛ ويكون حكمه بشبوته له بديهياً؛ وما يكون بديهياً يكون معقولاً بالقوّة القريبة من الفعل - أي يكون بحيث متى شاء أن يعقله يعقله - والقوّة قد تكون بعيدة كالعقل الهولاني وقد تكون متوسطة كالعقل بالملكة وقد تكون قريبة وهي المستجمعة للاستعداد التام كالعقل بالفعل وهي التي إذا حصلت يكون من شأن العاقل أن يعقل متى شاء.

ولقائل أن يقول: سلّمنا أن الحكم بثبوت ذلك التعقل بديهي لكن القضية البديهية إنما يُحكم بها بعد تصوّر طرفيها؛ فلم لا يجوز أن يكون تصوّر ذلك التعقل ممتنعاً له؟!
فإن قلت: تعقل شيءٍ هو حصول ذلك الشيء عند العاقل؛ وذلك التعقل حاصلٌ له؛ فيكون معقولاً له وكذا ذاته حاصلة له.

قلت: التعقل عندهم هو حصول صورة الشيء لا حصول نفسه؛ وكذلك قد يعقل شيئاً ولا يعقل بعقلنا إياه مع حصول تعقلنا لنا.

وأمّا الكبرى: وهي قولنا «متى يعقل تعقل ذلك الشيء يعقل ذاته» فظاهرها؛ لأن قولنا «له تعقل ذلك الشيء» قضية موضوعها هو و تعقل القضية مسبوقة بتعقل طرفيها؛ فيكون عاقلاً لذاته.

فإن قلت: قد ذكرتم أن الصغرى الممكنة في الشكل الأول غير منتج؛ فكيف سلّمتم

ههنا؟!

قلت: إنما لم ينتج إذا لم يكن الأوسط مستلزماً للأكبر. أما إذا كان ينتج لأن إمكان الملزوم ملزوم لإمكان اللازم و ههنا مستلزم؛ وذلك ظاهر.

قال:

وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر؛ ولذلك يعقل أيضاً مع غيره؛ وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة، فإن كان ممّا يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول.
اللهم! إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة أمور مائعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر إن كان؛ فإن كانت حقيقته مسلمة لم تمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية إياها، فكان لها ذلك بالإمكان وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته.

أقول:

أراد بيان أن كل معقول مجرد في الوجود فهو عاقل لغيره ولذاته. و تقريره: أن كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر؛ وإذا كان من شأنه أن يقارن معقولاً آخر أمكن أن يعقل المعقول؛ أنتج «كل ما يعقل أمكن أن يعقل المعنى المعقول».

أما الصغرى: فلا أنه قد يقارن معقولاً آخر في الذهن؛ لأنه ربما يعقل مع غيره ولأن كونه معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل والعاقل معقول أيضاً لما مر؛ وإذا قارن معقولاً آخر في الذهن لزم أن يكون من شأن ماهيته في نفس الأمر أن يقارن معقولاً آخر؛ فإن وجد في الخارج فلا مانع له من جهة ماهيته أن يقارن ذلك الغير، بل لو لم يقارن فإنما يكون ذلك لكون ذاته مقارنة في الوجود لما يمنعها من ذلك الاقتران من مادة أو شيء آخر؛ فإن كانت حقيقته سالمة - أي مجردة عن المادة وما يمنعها - لم يمتنع عليها أن تقارنها الصورة العقلية؛ فكان لها إمكان تلك المقارنة و حينئذ يكون لها إمكان تعقل ذلك الغير؛ وقد عرف

مما مرَّ أن هذا يوجب إمكانَ تعقُّله لذاته؛ فثبت المدعى.

فإن قلت: الصغرى منقوضٌ باقترانِ النقيضين و الضدين في الذهن عند حكمنا بالتضادِّ أو التناقض بين الشيئين؛ إذ الحكم بين الشيئين مشروطٌ بحضورهما في الذهن ضرورةً مع أنه يمتنع اقترانهما في الخارج. /60A/

قلت: المراد بصحَّة اقترانهما في الخارج أنه يجوز أن تقارن صورة أحدهما العقلية للآخر وقد ثبت ذلك بسبب اقتران صورهما العقلية في الذهن لا أنه يجوز اقتران نفسيهما في الخارج؛ و جاز أن يعقل الشيء نقيضه أو ضده و لمانع أن يمتنع على الكبرى حيث قال: «إن كانت حقيقته سالمة عما يمنعها من المقارنة جازت عليها المقارنة بأن نقول: لم لا يجوز أن يكون المانع من لوازم وجوده الخارجي كالشخصي وغيرها؟! و حينئذٍ لا يمكن سلامتها عنه في الخارج إلا بالعدم؛ فتمتنع عليها المقارنة في الخارج. وقد أجاب الشيخ عن هذا في الفصل الذي بعد الفصل الآتي بجوابٍ ضعيفٍ بينه ثمة؛ و قد مرَّ أيضاً ما يرد على بيان إمكان تعقُّله لذاته.

قال:

وهم و تنبيه

[في ردِّ توهم كون الصورة المادية عاقلة إذا جرّدت]

و لعلك تقول: إن الصورة المادية في القوام إذا جرّدت في العقل زال عنها المعنى المانع؛ فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل؟
فجوابك: لأنها ليست مستقلةً بقوامها، قابلةٌ لما يحلّها من المعاني المعقولة، بل أمثالها إنما يقارنها معانٍ معقولة تُرتسم بها لاهي، بل القابل لهما جميعاً؛ فليس أحدهما أولى بأن يكونَ مرتسماً بالآخر^١ من الآخر؛ و مقارنتهما غيرُ مقارنة الصورة و المتصور؛ و أمّا وجودها في^٢ الخارج فمادّيٌّ لكن المعنى الذي كلاًنا فيه جوهرٌ مستقلٌ بقوامه على حسب ما

فرضناه إذاً قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جفله متصوراً.

أقول:

هذا سؤال أورد على الفصل السابق.

و توجيهه أن يُقال: المانع من التعقل هو المادة وما يتبعها، كما ثبت أن العاقل لا يكون جسماً ولا جسمانياً؛ والشرط مقارنة الصورة العقلية لما من شأنه أن يدرك؛ والصورة المادية المحتاجة إليها في القوام إذا جُردت في العقل و قارنت صورة أخرى معقولة؛ فقد تحقق زوال المانع ووجود الشرط؛ فلم لا تصير عاقلة لها؟!

والجواب: أن الصورة المجردة إنما تعقل إذا كانت مستقلة بقوامها حتى تعقل ما يحل فيها؛ إذ التعقل هو حصول الصورة المعقولة في العاقل؛ وذلك لأن فعل الشيء و انفعاله مشروط بالوجود الخارجي و ههنا ليس كذلك، بل كلاهما حاصل في شيء آخر قابل لهما جميعاً.

و أيضاً: ليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسماً و الآخر مرتسماً فيه، لكنهما على نسبة واحدة في الحلول في شيء آخر؛ ولا يجوز أن يكون كل منهما حالاً في الآخر وإلا يلزم حلوله في نفسه.

و أيضاً: ليست مقارنتهما مقارنة الصورة و المتصور؛ لأن المتصور ما يكون ملتقياً إلى المعقول مرتسماً إياه و ههنا ليس كذلك؛ و أما وجود تلك الصورة في الخارج فمادي و المادة مانعة كما عُرف؛ فهي لا تكون عاقلة في حال من الأحوال؛ و كلامنا في جوهر مستقل بقوامه في الخارج غير مادي؛ فإذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له؛ فكان له بالإمكان أن يرسم به و يعقله؛ و قد عُرف ما فيه.

قال:

وهم و تنبيه

[في ردّ توهم أن للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير]

[أو مانع يوجد عند القيام بالذات]

أو لعلك تقول: إن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية؛

فله مانعٌ بحسب شخصيته^١ التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوةٍ عاقلةٍ تعقله.

فيكون جوابك: أن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك^٢؛ وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل؛ فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداداً للشيء^٣ حتى حصل فاستعد له أو لم يكن استعداداً^٤ للشيء وقد كان ذلك الشيء حصل وحدث؛ وهذا كله محال؛ فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة؛ فهو للماهية. بلى^٥ لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الأولى.

أقول:

هذا سؤال آخر على ما مرّ مع جوابه.

و توجيهه أن يقال: إنك استدلت بصحة المقارنة في الذهن على صحة المقارنة في الخارج بحسب الماهية. سلّمنا أنه لا مانع لذلك الجوهر في الخارج بحسب الماهية، لكن لم يجوز أن يكون المانع من جهة شخصيته التي ينفصل ذلك الجوهر عن معناه المرتسم في العقل؟!

والجواب: أن استعداد المقارنة إما أن يكون لازماً لماهية ذلك الجوهر كيف كانت أو سواء كانت قائمة بذاتها أو بالعقل أو لا يكون لازماً؛ فإن كان لازماً سقط الشك؛ لأن الاستعداد مستجمع لوجود الشرائط وارتفاع الموانع؛ وكذا لو عرض لها في الخارج؛ وإن لم يكن لازماً ولا عارضاً لها في الخارج، بل إنما يكتسبه عند الارتسام في الجوهر العاقل الذي هو المقارنة للمعقول أيضاً؛ إذ الجوهر العاقل معقول كما مرّ؛ واستفاد الاستعداد إنما يكون مع الاكتساب أو بعده لا قبله؛ وإذا كان الاكتساب متوقفاً على الارتسام كان الاستعداد بعد الارتسام الذي هو المقارنة؛ فيلزم أن لا يكون للشيء استعداد حصول شيء

٣. A: لشيء.

٢. A: تشكك.

١. E: شخصيّة.

٥. E: بل.

٤. E: استعداداً.

آخر إلى أن حصل له ذلك الشيء ثم استعد له أو تقول: لزم أن لا يكون للشيء استعداد الحصول والحدوث؛ وهو حصل وحدث؛ وكل ذلك محال؛ فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة؛ فيلزم أن يكون لنفس الماهية ويلزم كونه لازماً لها وهو المطلوب.

قوله: «فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له» جملة معطوفة على جملة سابقة وهي قوله: «إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل».

وقوله: «فيكون لم يكن» جواب الشرط وهو قوله: «وإن كان إنما يكتسبه» و«كان» في قوله «وقد كان ذلك الشيء» تامة بمعنى «حصل».

وتحير شارحون في تفسير ألفاظ هذا الموضع 60B/ وهذا جواب مغالطة؛ لأنه إن أراد بهذا الاستعداد الاستعداد التام المستجمع لوجود الشرائط وارتفاع الموانع في الخارج نختار أنه غير لازم ولا عارض في الخارج.

قوله: «إنما يكتسبه الاستعداد عند الارتسام في العقل ويلزم المحال»؛ قلنا: لانسلم أنه يحتاج في المقارنة العقلية إلى الاستعداد التام، بل إنما يحتاج إلى الاستعداد الذي يكفي في المقارنة العقلية فقط؛ وجاز أن يكون هذا الاستعداد لازماً له دون الاستعداد التام وحينئذ لا يلزم المحال.

قوله: «بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الأولى» بمعنى لا يجوز تأخر استعداد المقارنة عنها، لكن يجوز تأخر استعدادات بمعاني أخر عن المقارنة الأولى كالاستعداد للمعقولات الثانية الذي يحصل بعد حصول المعقولات الأولى.

قال:

وكذلك فاعلم أن لماهية^١ المعنى الجنسي استعداداً^٢ لكل فصل له؛ فإن لم يكن له خروج إلى الفعل فلما ناع يطول الكلام فيه؛ فكيف في المعنى المحقق النوعي؟!

أقول:

هذا جوابٌ لنقضٍ.

و توجيهه أن يُقالَ: قولكم «الماهية إذا كانت مستعدة للمقارنة في العقل كانت مستعدة للمقارنة في الخارج» منقوضٌ بالمعنى الجنسي كالحيوان مثلاً؛ فإنه مستعدٌ لمقارنة كل فصلٍ في العقل وليس في الخارج كذلك؛ فإنَّ المقارنَ للناطقٍ مثلاً لم يكن مستعداً لمقارنة فصلٍ آخر كالناهي وغيره ضرورةً.

والجواب: أنَّ المعنى الجنسي من حيث هو هو مستعدٌ لمقارنة كل فصلٍ في الخارج وإنما منعه عن ذلك مانعٌ وهو لحوق فصلٍ محصلٍ له جاعلٍ له حقيقةً أخرى؛ إذ هو محتاجٌ في تحصيله إلى فصلٍ؛ وإذا حصل ذلك الفصل جعله حقيقةً نوعيّةً، كما أن الحيوان مثلاً يصير باقتران الناطق حقيقةً إنسانيةً وكذا في باقي الفصول.

والكلام الطويل هو بيانُ عليّة الفصل و تحقيقُ صيرورته حقيقةً أخرى؛ وإذا كان المعنى الجنسي مع ذلك مستعداً؛ فكيف المعنى النوعي المحصل بنفسه الغير المحتاج إلى محصلٍ مقارنٍ مغيرٍ عن حقيقته؟! وكلامنا إنما هو المعنى النوعي؛ فظهر الفرقُ و اندفع النقضُ.

و التحقيق في هذه المسألة: أن الشيخَ إن أراد بإمكان التعلّل الإمكان الذاتيَّ فذلك حقٌّ لازمٌ بما ذكر و الشبهةُ مندفعةٌ و الأجوبة المذكورة صحيحةٌ، لكن ما الفائدةُ في ذلك؟ إذ قد يمكن الشيءُ بالإمكان الذاتيِّ مع أنه يمتنع وقوعه في الخارج بالغير؛ وإن أراد الإمكان الاستعداديَّ - وهو الظاهرُ من كلامه - فذلك غيرُ لازمٍ و الشبهةُ صحيحةٌ و الأجوبةُ ركيكةٌ.

قال:

تنبيه

[في ما بيّنه في الفصول السابقة]

إنَّك إذا حصلتَ ما أصْلَتْه لك علمتَ أن كلَّ شيءٍ ما من شأنه أن يصيرَ

صورةً معقولةً وهو قائم الذات؛ فإنه من شأنه أن يعقل؛ فيلزم من^١ ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته.

أقول:

هذا ظاهرٌ وهو تذكيرٌ لنتيجة ما مرّ في الفصول السالفة.
قوله: «أصلته» أي جعلته أصيلاً.

قال:

وكلُّ ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته؛ وهذا وكلُّ ما يكون من هذا القبيل غير جائزٍ عليه التغيّر والتبديل.

أقول:

كلُّ شيءٍ من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ذلك الشيء أن يعقل ذاته؛ فيجب له أن يعقل ذاته؛ وهذا صحيح؛ وإنما الكلام في أنه هل موجدٌ في الوجود ما يكون كذلك؟

وذهب الفلاسفة إلى أن الواجب والعقول المفارقة كذلك؛ لأن ما هو مجردٌ في ذاته و أفعاله عن الماديات فما يكون له من شأنه يجب له ذلك؛ لأن مقتضي لما من شأنه لا يكون إلا نفسه ولا يكون هناك مانعٌ من نفسه وإلا لما كان من شأنه ولا من الماديات؛ لأن أفعاله بريئة عن الماديات بخلاف النفوس؛ فإنها وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها ليست مجردة في أفعالها عن الماديات؛ فلا يجب لها ذلك.

وضعف ذلك ظاهرٌ؛ لجواز أن يكون المانع مجرداً آخر ويتوقف على شرطٍ يفيض من مجرد.

قوله: «وهذا وكلُّ ما يكون من هذا القبيل» أي ما يجب له بعض ما من شأنه لا يجوز عليه التغيّر والتبديل في ما يجب له.

قال:

تكملة النمط

<بذكر الحركات عن النفس >

تنبيه

[في القوى النفسانية المحركة]

لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمالٌ وحركات؛ فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل.

أقول:

لما فرغ من القوى النفسانية المدركة شرع في القوى النفسانية المحركة وهي إما عنصرية أو ملكية؛ والأولى على قسمين:

[١.] محرّكة من غير شعور؛ وسماها الحكماء «القوى النباتية» و الأَطْبَاءُ «القوى

الطبيعية»؛

[٢.] و محرّكة مع الشعور؛ و سُمِّيَتْ «قوى حيوانية».

<المسألة الأولى >

<في العنصرية >

قال:

إشارة

[إلى حركات النفس النباتية و مبادئها]

أما حركات حفظ البدن و توليده فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة سداً لبدل ما يتحلل أو^١ لتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسبٍ مقصودٍ محفوظٍ في أجزاء المغتذي في الأقطار يتم بها الخلق أو

ليُختزلَ من ذلك فضلُ يُعدَّ مادةً^١ ومبدءاً للشخصِ آخر؛ وهذه ثلاثة أفعالٍ
لثلاث قُوى.

أقول:

القوى النباتيةُ ثلاثة؛ لأنَّ الحركةَ إمّا أن تكونَ لحفظِ البدن إبقاءً للشخص أو توليده
إبقاءً للنوع؛ والأولى إمّا أن تكونَ لبقائه فقط أو لبقائه مع الزيادة - وهي الحركة - هي
التصرّف في مادة الغذاء لتحالّ إلى مشابهة المغتذي إمّا بدلاً لما يتحلّل لبقائه 601A/ أو
لتكونَ مع ذلك زيادةً في المقدار على تناسبٍ يليق بأشخاص ذلك النوع محفوظ في
أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة ليتمّ الشخص أو ليفصل من ذلك المشابهة فضلٌ يصير
مادةً لشخصٍ آخر؛ وذلك لأنّ البدلَ لما كان مشتملاً على حرارة - غريزيةً كانت أو
عنصريةً - وقد تنضمّ معها حرارة غريبة و الحرارة محلّلة؛ فلولا بدل لما يتحلّل فسد
التركيب؛ ولما كانت المادة المتحرّكة للتوليد أقلّ من مقدار شخص لكونها بعضاً من
شخص؛ فلولا قوّة تفيدها زيادةً في المقدار كما تمّ الشخص؛ ولما كانت التراكيب في
معرض الانحلال لتداعي العناصر على الانفكاك؛ فلولا قوّة تفيد حصولَ مادةٍ شخصٍ آخر
لبطل النوع؛ فالحكمة الإلهية اقتضت هذه الثلاثة إبقاءً للشخص والنوع؛ والغذاء هو
جسمٌ من شأنه أن يصيرَ جزءاً للمغتذي.

قوله: «وهذه ثلاثة أفعالٍ لثلاث قُوى» استدلّ بوجود الأفعال على وجود القوى.

قال:

أولها: الغذائية؛ وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب إلى أن
تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثقل؛

والثانية: القوّة المُنمية إلى كمالِ النشوء؛ فإنّ الإنماء غيرُ الإسمان؛

والثالثة: القوّة المولّدة للمثل وتنبعث بعد فعلِ القوتين مستخدمةً

لهما.

أقول:

القوة الأولى - وهي التي تحيل مادة الغذاء إلى مشابهة المغذي - سُمِّيت «غاذية»؛ و
تخدمها قوى أربع:

[١]. الجاذبة

[٢]. والماسكة

[٣]. والهاضمة

[٤]. والدافعة؛

لأنَّ إحالة الغذاء إلى مشابهة عضوٍ يحتاج إلى جذبِ الغذاء إلى موضع الطبخِ والتهرية
وإلى إمساكه إلى تمامِ التهرية وإلى طبخه وتهيئته وإلى دفع ما لا يحتاج إليه في التغذية.
الثانية: القوةُ المُنِمَّةُ إلى كمالِ النشو؛ والإنماءُ غيرُ الإسمان؛ إذ الطفلُ ينمو ولا يسمن
وَالشَّيْخُ بالعكس؛ فلا تكفي فيه الغاذيةُ الكافيةُ في السَّمن؛ والغاذيةُ تخدم هذه القوةُ في
تحصيلِ المادة.

القوةُ الثالثة: المولدةُ للمثل؛ وتتبع بعد فعلِ الغاذيةِ والنامية؛ لأنَّ فعلَهما لإكمالِ
الشخصِ والمادةُ الصالحةُ لحصولِ مثله إنما يكون بعد استكمالِه؛ فهما متابعتان علَّتْها
خادمتان لها.

قال:

لكنَّ الناميةَ تقف أولاً ثمَّ تقوى المولدةُ ملاوةً؛ فتقف أيضاً؛ وتبقى الغاذيةُ
عمالةً إلى أن تعجز؛ فيحلَّ الأجل.

أقول:

الغاذيةُ في الأوَّل تقوى على تحصيلِ مقدارٍ أكثر مما يتحلَّل لِصِغَرِ الجثَّةِ وكثرةِ
الأجزاء الرطبة الصالحة لتعدية الحرارة الغريزية؛ فتستعمل الناميةُ في الإنماء ما يفضل
من الغذاء ثمَّ تعجز الغاذيةُ عن ذلك لِكِبَرِ الجثَّةِ وزيادة الحاجةِ إلى الغذاء لنفاذِ أكثر
الرطوبات الأصلية؛ فيصير الحاصلُ مساوياً للمتحلَّل وحينئذٍ تقف الناميةُ؛ وإذا وقفت

النامية تفرغ النفس عنها؛ فتوجه إلى التوليد؛ فتتقوى المولدة مدة؛ فإذا عجزت عن إيراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفصل شيء تتصرف المولدة فيه وفقت المولدة أيضاً و تبقي الغاذية عاملة إلى أن تعجز عن إيراد البدل؛ فتتطفى الحرارة الغريزية لفناء الرطوبات الأصلية التي هي الحرارة الغريزية كالذهن للسرّاج؛ فيحلّ الأجل.

يُقال «ملاوة» - بفتح الميم وكسره وضمّه - أي مدة.

قال:

إشارة

[إلى حركات النفس الحيوانية و مبادئها]

وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية؛ ولها مبدأ عازم مجمع مُدعناً و منفعلاً عن خيالٍ أو وهمٍ أو عقلٍ تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين؛ فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة^١ المحركة الخادمة لتلك الآمرة.

أقول:

أراد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية و مبادئها؛ والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن قادرٍ على الفعل و الترك بترجيح إرادته؛ وهي أشد نفسانية من الحركات النباتية؛ لأنها مستلزمة للنباتية دون العكس؛ ولها مبدأ عازم مجمع أي مشتمل على العزم وهو الإرادة و هي مرجحة للفعل و الترك اللذين نسبتهما إلى القادر واحدة؛ و هي تكون مطيعة منفعة عن خيالٍ أو وهمٍ في الحيوان أو عقلٍ عملي بتوسط الخيال أو الوهم في الإنسان؛ لأنه متى حصل تخيل فائدة أو توهّمها أو تعقلها تنبعث الإرادة؛ إذ تنبعث بعد ذلك قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع بالنسبة إلى الحيوان و هما موجبان للإرادة؛ وإذا حصل ذلك المبدأ - الذي هو الإرادة - يطيعه ما ينبعث و انتشر في العضل من القوة المحركة للعضو المسماة بـ«القدرة»؛

١. أ: انبث العضل من القوى.

وهي خادمة لتلك الآمرة - أي العلل الثلاث المذكورة - لأنَّ المحرَّكة بالحقيقة هي و
الباقية آمرة؛ وقد فعلتْ هذه القوَّة بقبض العضل وإرساله؛ ويتساوي الفعلُ والتركُّ
بالنسبة إليها؛ فللمحرَّكة الاختيارية علل أربع مترتبة:

[١]. أبعدُها الخيال أو الوهم أو العقل أو الفعل

[٢]. وبعدها القوَّة الغضبيَّة أو الشهويَّة

[٣]. وبعدها الإرادة

[٤]. وبعدها تأثير القدرة.

والفرق بين الأولى والثانية ظاهر؛ والفرق بينهما والثالثة أنَّ الإنسان قد يكون مدركاً
مريداً لتناول ما لا يشتهيهِ لضرورةٍ وقد يكون غير مريدٍ لتناول ما يشتهيهِ؛ والفرقُ بينها و
الرابعة أنَّ المدركَ المشتاقَ المريدَ قد لا يقدر على تحريك الأعضاء والعكس؛ وإنَّما قدَّم
الإرادة في الذِّكر لكونها موجبةً للمحرَّكة الاختيارية دون الأوليين.

المسألة الثانية

في القوَّة المحرَّكة للأجسام الفلكية

قال:

إشارة

[إلى أنَّ حركات الأفلاك إرادية]

الجسمُ الذي في طباعه ميلٌ مستدير؛ فإنَّ حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية؛ وإلَّا لكان 61B/ واحدةٍ يميل بالطبع عمَّا يميل إليه
بالطبع ويكون طالباً بحركته وضعاً ممَّا بالطبع في موضعه وهو تاركٌ له^١
هاربٌ منه بالطبع؛ ومن المحال أن يكون المطلوبُ بالطبع متروكاً بالطبع
أو المهروبُ منه بالطبع مقصوداً بالطبع، بل قد يكون ذلك في الإرادة

لتصوّر غرضٍ ما يوجب اختلاف الهيئات؛ فقد بان أنّ حركته نفسانيةً
إراديةً.

أقول:

أشار إلى أنّ حركات الأفلاك إراديةً.

و تقريره أن يُقال: الفلك في طباعه ميلٌ مستديرٌ وكذلك ما هو كذلك؛ فحركته إراديةً.

أما الصغرى: فقد ثبتت في النمط الثاني؛

وأما الكبرى: فلأنّ حركته لو لم تكن إراديةً فإمّا أن تكون طبيعيةً أو قسريةً؛ وكلاهما باطلٌ.

أما الأول: فلأنّها لو كانت طبيعيةً يلزم أن يكون المتحرّك بحركةٍ واحدةٍ يميل بالطبع
عمّا يميل إليه بالطبع؛ إذ ميله إلى كلّ حدٍّ يكون عين ميله عنه.

وأيضاً: يكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطبع في موضعه؛ إذ حركته وضعيةٌ وهو يكون
تاركاً له هارباً منه بالطبع؛ ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع أو
المهروب منه بالطبع يكون مقصوداً بالطبع، بل ذلك إنّما يجوز في الحركة الإرادية؛ وفائدة
قوله «بحركةٍ واحدةٍ» وقوله «في موضعه» هي أن تخرج الحركة المستقيمة الطبيعية؛ فإنّ
المتحرّك بها يميل إلى كلّ حدٍّ من حدود المسافة وإذا وصل يميل عنه لكن لا بحركةٍ
واحدةٍ يطلب وضعاً يتركه لكن لا في موضعٍ واحدٍ.

وفي هذا البرهان نظراً؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ أن لو كان الفلك بحركته طالباً لشيءٍ من
الحدود والأوضاع. لمّ لا يجوز أن يكون طالباً بطباعه نفس الحركة أو غيرها ويكون
التوجّه إلى الحدود والأوضاع بالعرض كما في الحركة المستقيمة وأجزاء مسافتها و
أوضاع المتحرّك فيها؟!

وما قيل [من] «أنّ المعدوم لا يكون مطلوباً بالحركة الطبيعية» ليس بشيءٍ؛ فإنّ الحركة
الكيفية والكميّة يمتنع أن يكون المطلوب فيهما موجوداً وكذا الأينية؛ فإنّ مطلوب
المتحرّك فيها بالحقيقة هي الوصول إلى المنتهى لا نفس المنتهى؛ والوصول ممتنع عند
الحركة.

وأما الثاني: وهو أن تكون الحركة قسريةً:

[١]. فقال بعضُ الشارحين: «لا يجوز أن تكونَ قسريّة؛ إذ المفروضُ حركةٌ صادرةٌ عن ميلٍ مستديرٍ لا عن خارجٍ.»
 وفيه بحثٌ؛ إذ لا نسلمُ أنَّ المفروضَ كذلك، بل المفروضُ حركةٌ ما فيه ميلٌ مستديرٌ و ذلك أعمُّ من أن تكونَ حاصلّةً من طباعه أو من خارجٍ.
 [٢]. وقال الآخرون: «لأنَّ القسَرَ على خلاف الطبع؛ فما لم يكن له ميلٌ طبيعيٌّ لا يقبل القسَر.»

وفيه نظرٌ؛ لأنَّ الدليلَ المذكورَ في النمط الثاني بتقدير صحته إنما دلَّ على امتناع القسرِ على ما ليس فيه ميلٌ أصلاً و تكون الحركةُ أنيّةً و ههنا الكلامُ في ما فيه ميلٌ مستديرٌ و الحركةُ وضعيّةٌ.
 وأيضاً: لِمَ لا يجوز أن يكونَ الفلكُ بطباعه طالباً لوضعٍ معيّنٍ و تكون هذه الحركةُ موجودةً قسريّةً؟! هذا ما سنح للخاطر.

قال:

مقدّمة

[لإثبات النفوس الفلكيّة]

المعنى الحسيُّ إلى مثله تتّجه الإرادةُ الحسيّةُ؛ والمعنى العقليُّ إلى مثله تتّجه الإرادةُ العقليّةُ؛ وكلُّ معنى يُحمَلُ على كثيرٍ غيرِ محصورٍ فهو عقليٌّ سواء كان معتبراً لواحدٍ شخصيٍّ كقولك: «ولد آدم» أو غيرِ معتبرٍ كقولك: «الإنسان».

أقول:

هذه مقدّمةٌ لإثباتِ النفوسِ الفلكيّةِ؛ وهي تشتملُ على حكمين:
 الأوّل: المعنى الحسيُّ كلفاءٍ زيدٍ في آنٍ معيّنٍ تتّجه إلى مثله إرادةٌ حسيّةٌ - أي متعلّقةٌ بشيءٍ محسوسٍ - و المعنى العقليُّ كلفاءٍ الحبيبِ مطلقاً تتّجه إلى مثله إرادةٌ عقليّةٌ - أي متعلّقةٌ بشيءٍ معقولٍ - فالإرادةُ إمّا حسيّةٌ وإمّا عقليّةٌ؛ وذلك بينٌ.
 الثاني: كلُّ معنى يُحمَلُ على كثيرٍ غيرِ محصورٍ - سواء كان من المشخّصات كولد آدم و

واحد من الإنسان أو لا كالإنسان - فهو معنى عقليٌّ وكلٌّ معنى لا يُحتمل على كثيرٍ كزيدٍ أو يُحتمل لكن على محصورٍ كواحدٍ من هذه الثلاثة فهو حسيٌّ؛ فكلٌّ معنى إما عقليٌّ أو حسيٌّ.

قال:

إشارة

[إلى أنّ نفس الفلك ذات إرادة عقلية]

حركة الجسم^١ الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة؛ فإنّها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وإنما تُطلب لغيرها؛ وليس الأولى لها إلاّ الوضع^٢؛ وليس بمعينٍ موجودٍ، بل فرضيٌّ؛ ولا بمعينٍ فرضيٍّ يقف عنده، بل معينٍ كليٍّ؛ فتلك إرادة عقلية؛ وتحت هذا سرٌّ.

أقول:

يريد بيان أنّ نفس الفلك المقتضية لحركته المستديرة ذات إرادة عقلية كالنفس الإنسانية.

و تقريره: أنّ مراد الفلك من الحركة ليس نفس الحركة؛ لأنّ الحركة الإرادية إنّما تُطلب لغيرها لا لنفسها؛ لأنّ نفسها إنّما هي التوجّه من شيء إلى آخر و نفس التوجّه إلى شيءٍ يوجب كون ذلك الشيء مطلوباً؛ فنفس الحركة ليست من المطالب الحسية ولا العقلية؛ فحينئذٍ يكون مراده غيرها وليس غيرها من الأمور الإمكانية للفلك ممّا تتوجّه الحركة الوضعية نحوه سوى الوضع؛ فليس أولى لإرادته بالقصد الأول من الحركة إلاّ الوضع؛ ولا يجوز أن يكون ذلك الوضع غير معينٍ؛ لأنّ غير المعين من حيث هو كذلك لا يوجد في الخارج؛ فلا يكون مطلوباً وذلك الوضع المعين لا يكون معيّناً موجوداً؛ لأنّ طلب الحاصل محالٌ، بل معيّناً فرضياً؛ وذلك الفرضي لا يكون شيئاً بعينه وإلاّ لوجب الوقوف عنده؛ وذلك على الجسم الأول محالٌ؛ لأنّ حركته علّة لوجود الزمان الممتنع الزوال؛ ولذلك خصّ الشيخ الحكم بالجسم الأول، بل يكون معيّناً كليّاً وهو واحدٌ من الأوضاع لما عُرف

في المقدمة [من] أَنَّ قَيْدَ التَّعَيَّنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ التَّعَيَّنُ لَا يَنَافِي الْكَلِّيَّةَ؛ وَإِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ عَقْلِيًّا كَانَتْ الْإِرَادَةُ الْمُتَوَجَّهَةُ 62A/ نَحْوَهُ أَيْضًا عَقْلِيَّةً كَمَا مَرَّ فِي الْمَقْدَمَةِ؛ وَصَاحِبُ الْإِرَادَةِ وَالْمَرَادُ الْعَقْلِيَّيْنِ لَا يَكُونُ جَسَمًا وَلَا جَسْمَانِيًّا كَمَا مَرَّ [من] أَنَّ الْمَعْقُولَ لَا يَحِلُّ فِي جَسَمٍ وَجَسْمَانِيٍّ؛ فَيَكُونُ الْفَلَكَ مَعْنَى غَيْرِ جَسَمٍ وَلَا جَسْمَانِيٍّ؛ وَلَا يَكُونُ مِنَ الْمَعْقُولِ؛ فَإِنَّهَا لَا يَعْقِلُ وَلَا يَسْتَكْمِلُ إِلَّا بِالْأَجْسَامِ؛ فَهُوَ نَفْسٌ نَاطِقَةٌ كَمَا لِلْإِنْسَانِ؛ وَبِهَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَتَحْتَ هَذَا سِرٌّ».

قال:

تنبيه

[في أَنَّ النَفْسَ الْفَلَكيَّةَ تَدْرِكُ الْجَزئِيَّاتِ كَمَا تَدْرِكُ الْكَلِّيَّاتِ]

الرَّأْيُ الْكَلِّيُّ لَا يَنْبَعثُ مِنْ شَيْءٍ مَخْصُوصٍ جَزئِيٍّ؛ فَإِنَّهُ لَا يَتَخَصَّصُ بِجَزئِيٍّ مِنْهُ دُونَ جَزئِيٍّ آخَرَ إِلَّا بِسَبَبٍ مَخْصُوصٍ لِمَحَالَّةٍ يَقْتَرِنُ بِهِ لَيْسَ هُوَ وَحْدَهُ.

أقول:

أَرَادَ بَيَانُ أَنَّ نَفْسَ الْفَلَكَ كَمَا تُدْرِكُ الْكَلِّيَّاتِ فَكَذَا تُدْرِكُ الْجَزئِيَّاتِ؛ فَقَدَّمَ لِذَلِكَ مَقْدَمَةً وَهِيَ أَنَّ الرَّأْيَ الْكَلِّيَّ لَا يَحْصُلُ مِنْهُ أَمْرٌ جَزئِيٌّ.

وَتَقْرِيرُهُ: أَنَّ الرَّأْيَ الْكَلِّيَّ شَيْءٌ نَسَبْتُهُ إِلَى جَزئِيَّاتِ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَاحِدَةً؛ فَلَا يَنْبَعثُ مِنْهُ وَاحِدٌ مِنْهَا إِلَّا لَزِمَ التَّرَجُّعُ بِالْمَرَجِّحِ، بَلْ لَا يَدُّ وَأَنْ يَنْضَمَّ مَعَهُ شَيْءٌ آخَرُ وَهُوَ الرَّأْيُ بِذَلِكَ الْوَاحِدِ؛ إِذْ إِنْبَعَاثُهُ مَوْقُوفٌ عَلَى ذَلِكَ ضَرُورَةً مِثْلًا الْحُكْمَ بِأَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَشْتَرِيَ الشُّوبَ لَا يَنْبَعثُ مِنْهُ اشْتِرَاءُ هَذَا الثَّوبِ إِلَّا بَعْدَ الْحُكْمِ بِأَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَشْتَرِيَ هَذَا؛ وَكَذَا فِي الْإِرَادَةِ.

قال:

وَالْمَرِيدُ مِنْ حَيَوَانٍ بِقُوَّتِهِ^١ الْحَيَوَانِيَّةِ لِلْغِذَاءِ إِنَّمَا يَرِيدُهُ وَيُتَخَيَّلُ لَهُ غِذَاءٌ جَزئِيٌّ؛ فَتَنْبَعثُ مِنْهُ إِرَادَةُ حَيَوَانِيَّةٍ جَزئِيَّةٍ؛ وَهَنَّاكَ يَطْلُبُ الْغِذَاءَ بِحَرَكَتِهِ؛ وَ

إنّما يُتخيّل له على الجهة^١ الجزئية؛ وأن كان لو حصل له شخص^٢ آخر بدله لم يكرهه، بل قام مقامه؛ فليس ذلك دليلاً على أنّه كان ذلك متمثلاً عنده.

أقول:

هذا جواب سؤال.

وتوجيهه: الحيوان ربّما يُريد تناول الغذاء مطلقاً [و] لا يتناول غذاءً بعينه؛ لأنّه حينئذٍ يتناول أيّ غذاءٍ وجده؛ فإرادته كليّة مع أنّه إذا وجد غذاءً جزئياً يتناوله؛ فقد صدر جزئيّ عن إرادة كليّة.

الجواب: أنّ الحيوان لا يُريد الغذاء إلا بتخيّل غذاءٍ جزئيّ يتذكّره كما أحسّ به؛ فتنبعث له من ذلك التخيّل إرادةً جزئيةً إلى ذلك الغذاء الذي تذكّره؛ فيعزم على طلبه ويتحرّك في الطلب؛ وإنّما يُتخيّل له على جهته الجزئية؛ لأنّه لا يعقل الكلّي؛ إذ لا عقل له. ثمّ عند ذلك الطلب إن وجد غذاءً آخر غيره قام مقام ما طلبه؛ لأنّه أغناه عنه وذلك لا يدلّ على أنّه إن كان الغذاء الكلّي متمثلاً عنده.

قال:

وكذلك في قطع المسافة تُتخيّل له حدودٌ جزئيةٌ إياها يقصد؛ وربّما كان ذلك التخيّل مقطوعاً^٣ وربّما كان متجدّد الوجود جهةً^٤ ما تجدّد الحركة المستمرة على الاتّصال؛ وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيّل كما لا يمنع في الحركة.

أقول:

أورد الشكّ المذكور في قطع المسافة.

وتوجيهه أن يُقال: ربّما يريد الحيوان قطع المسافة مطلقاً؛ لأنّه عند الحركة قد يتردّد

١. A: جهته. ٢. E: - شخص.

٣. E: - وربّما كان ذلك التخيّل مقطوعاً. ٤. E: نحو.

على أية مسافةٍ وحدٍّ وعلى أيِّ سمتٍ كان؛ وقد يقف زماناً ثمَّ يبتدأ؛ فلو أراد قطع مسافةٍ بعينها لما كان كذلك؛ فإرادته كليّةٌ مع أنّه صدر عنه فعلٌ جزئيٌّ.

والجواب: أنّ اختلاف حركاته لا يمنع من إرادة قطع مسافاتٍ معيّنة؛ لأنّ الحيوان عند قطع المسافة يتخيّل حدوداً جزئيةً واحداً بعد واحدٍ و تنبعث عن كلّ تخيّل إرادةً جزئيةً لقصد ذلك الحدود؛ وربما ينقطع تخيّلُه بسببٍ من الأسباب؛ فيقف؛ وربما لا ينقطع، بل تتصل التخيّلات متجدّدة نحو جهة ما اتّصل^١ الحركة المستمرة؛ فكما أنّ استمرار الحركات وانقطاعها لا يمنع شخصيّتها كذلك استمرار التخيّلات والإرادات وانصرافها لا يمنع جزئيّتها في التخيّل.

قال:

ولمثل هذا ما تتخصّص الإرادة بشيءٍ جزئيٍّ حتّى تكون؛ والإرادة الكليّة مقابلها مرادٌ كليٌّ؛ ولا يجب له تخصّصٌ جزئيٌّ.

أقول:

يعني كما أنّ الرأي الكليّ لا ينبعث منه شيءٌ مخصوصٌ إلّا بسببٍ مخصّصٍ مقترنٍ به فكذا الإرادة الكليّة - بمثل ما مرّ في الرأي الكليّ - لا يتخصّص بجزئيٍّ إن يكون معها مخصّصٌ؛ فإنّ الإرادة الكليّة يكون مرادها أيضاً كليّاً ولا يجب له تخصّصٌ جزئيٌّ؛ فيجب أن تنضمّ إليها إرادةٌ حتّى يتخصّص ذلك الجزئيّ.

قال:

ونحن أيضاً فرّما قضينا قضاءً كليّاً من مقدّماتٍ كليّةٍ في ما يجب أن يُعقل^٢، ثمّ أتبعناه قضاءً جزئياً ينبعث منها شوقٌ وإرادة متعيّنان ضرباً من التعيّن الوهمي؛ فتنبعث منه^٣ القوة المحركة إلى حركاتٍ جزئيةٍ تصير هي مرادةً لأجل المراد الأوّل.

٣. A: - منه.

٢. A: يفعل.

١. كذا في المتن.

أقول:

هذا استشهادٌ بكيفية صدور أفعالنا عن آرائنا الكلية وتأكيدها لما مر من أن الرأي الكلي لا ينبعث منه أمر جزئي ما لم ينضم إليه رأي جزئي. تقريره: أنا نحكم حكماً كلياً مستفاداً من مقدمات كلية، كما نحكم بأنه ينبغي أن يحصل العلم؛ لأنه يكمل النفس وما يكمل النفس ينبغي أن يحصل. ثم أتبعنا ذلك الحكم حكماً جزئياً ينبعث منه شوق وإرادة متعینان تعيناً ما من التعينات الوهمية؛ فبعثت القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير تلك الحركات الجزئية مرادةً لأجل المراد الأول، كما أتبعنا ذلك الحكم الكلي حكماً جزئياً بأنه ينبغي أن تحصل الحكمة؛ فنبعث من ذلك الحكم الجزئي شوق وإرادة وتبعث بعد ذلك القوة المحركة إلى حركات جزئية هي تعلم مقدمات الحكمة وأقسامها؛ و يصير ذلك التعلم مراداً لأجل المراد الأول؛ وهو الحكم الكلي؛ فالرأي الكلي السابق لابد منه لكنه لا يكفي في تعيين الحكم الجزئي والحركات الجزئية، بل لابد معه من آراء جزئية.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لما ثبت أن الفلك يقصد بحركته إلى وضع معين لابعينه وذلك لا يحصل ضرورة إلا بقصده إلى الأوضاع بأعيانها وقد عرف أن الإرادة الكلية لا ينبعث منها أمر جزئي بدون الإرادة الجزئية؛ والإرادة الجزئية بأمر جزئي لا يمكن بدون تصور ذلك الجزئي؛ فلنفس الفلك إرادة جزئية وإدراك جزئي؛ وهو المطلوب؛ والشيخ ما صرح بالمطلوب اعتماداً على ظهوره.

قال:

موعدو تنبيه

[في أن الفلك لا يريد الوضع لذاته]

أما الشيء الذي يشوقه الجرم الأول في حركته^١ الإرادية 62B/ فموعدو بيانه بعد ما نحن فيه، إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادي إلا

لطلب شيء أن يكون للطالب أولى وأحسن من أن لا يكون؛ إمّا بالحقيقة و
إمّا بالظنّ وإمّا بالتخيّل العبثيّ؛ فإنّ فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة.

أقول:

إشارة إلى أنّ الفلك كما لا يريد بحركته نفس الحركة لذاتها، بل لوضع كلّيّ؛ فكذا
لا يريد الوضع لذاته، بل لشيء آخر هو لذاته غاية حركته، لكنّ هذا النمط لما كان في
إثبات النفوس وأفعالها؛ وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات جعل موضع بيانه
ثمة.

ثمّ ذكر أنّ الواجب عليك في هذا الموضع أن تعلم أنّ المتحرّك بالإرادة لا يتحرّك
لطلب شيء يكون أولى به؛ وإنّما ذكر ههنا لأنّه يحتاج إليه في التمييز بين الحركة
النفسانيّة والطبيعيّة وبين الأفعال النفسانيّة والعقليّة، كما يجيء في النمط السادس؛ فقال:
المتحرّك بالإرادة لا يتحرّك إلّا لطلب شيء يكون أولى به وأحسن من عديمه؛ وتلك
الأوليّة قد يكون حقيقياً وقد يكون ظنّياً وقد يكون تخيّلانياً بالتخيّل العبثيّ؛ فإنّ في
التخيّل العبثيّ ضرباً خفياً من طلب اللذة؛ وهذه الملازمة واضحة تبه عليها.

قال:

و الساهي و النائم إنّما يفعل و هو يتخيّل لذّة ما أو تبدّل حال ما مملولة أو
إزالة و صَبَّ ما؛ فإنّ النائم يتخيّل و أعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن
تخيّله لا سيّما في حالة يكون بين النوم و اليقظة أو في الشيء الضروريّ
كالتنفّس أو في الشيء الذي يصير كالضروريّ كمن يرى في منامه شيئاً
مُخيفاً جداً أو حبيباً جداً؛ فربّما انزعج للهرب أو للطلب.

أقول:

هذا جواب سؤال على ما مرّ؛ وهو أن يُقال: الساهي و النائم قد يفعل أفعالاً كثيرة من
غير طلب، لعدم شعوره حينئذٍ بالمطلوب.

و الجواب: أَنَّ الساهيَّ و النائمَ لا يفعل شيئاً إلاَّ و هو متخيَّلٌ لذَّةً مآ أو تبدلَ حالةً مآ مؤذية أو إزالةً و جَع.

لا يُقال: إِنَّ النائمَ لا يتخيَّل؛ لأنَّ النائمَ ربَّما يتخيَّل تخيَّلاً يتحرَّك أعضاؤه بسبب ذلك التخيَّل و يطيعه في ذلك أعضاؤه لاسيَّما في الشيء الضروريِّ كالتنفَّس؛ فإنَّه مهما اختلَّ أمره اختلالاً مآ فعل ما يزيل ذلك الاختلالَ أو في الشيء الذي يصير كالضروريِّ، كمن يرى في متاعه شيئاً مخيفاً جدّاً أو حبيباً جدّاً؛ فإنَّه ربَّما انزعج للهَرَب أو الطلب.

قال:

واعلم أنَّ التخيَّلَ شيءٌ؛ و الشعورُ بالتخيَّل أنَّه هو ذا تخيَّل شيءٌ؛ و انحفاظ ذلك الشعورِ في الذِّكر شيءٌ؛ و ليس يجب أن ينكَّر وجودُ التخيَّل لأجلِ فقدٍ أحدِ الأمرين.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: لو كان الساهيُّ و النائمُ يتخيَّل ما غاب أفعاله لوجب أن يشعر بذلك التخيَّل و يبقِي ذلك الشعورُ في ذكره و ليس كذلك.

فأجاب بأن يجعل [١] الغاية و [٢] الشعور بها و [٣] حفظ الشعور ثلاثة أمور؛ و الأول غيرُ مستلزمٍ للثاني و الثالث، بل الأمرُ بالعكس؛ لأنَّا قد نعلم شيئاً و لانعلم أننا نعلمه؛ فإنَّه لو لزم من العلم بالشيء العلمُ بالعلم به لزم التسلسلُ؛ و حينئذٍ لا يلزم من انتفائهما انتفاؤه.

بشارات الإشارات

(فى شرح الإشارات والتنبيهات)

الجزء الثالث - فى الإلهيات

قال:

النَّمَط الرابع في الوجود و علله

أقول:

يريد ههنا بـ«الوجود» بعضَ الوجودات لا كلّها و لا الوجودَ من حيث هو؛ وإلاّ لكان لوجودِ الواجب علّةٌ و ليس كذلك؛ إذ وجودُه تعالى عَيْنُ ماهيّته عندهم.

< و فيه مسائل >

<المسألة الأولى >

<في الردّ على مَنْ زعم انحصارَ الوجود في المحسوس و في ما له وضع >

قال:

تنبيهٌ

[في فساد القول بانحصار الوجود في المحسوس]
[وأنّ في كلّ محسوسٍ شيئاً ليس بمحسوسٍ و لا موهومٍ]
[وأنّ كلّ ما ليس له موضعٌ أو وضعٌ فليس بموجودٍ]

إِعلم أَنَّهُ قد يغلب على أوهامِ الناس أَنَّ الموجودَ هو المحسوسُ؛ وأنَّ ما لا يناله الحسُّ بجوهره ففرضُ وجوده محالٌ؛ وأنَّ ما لا يتخصَّصُ بمكانٍ أو وضعٍ بذاته - كالجسم - أو بسببٍ ما هو فيه - كأحوال الجسم - فلا حظُّ له من الوجود.

أقول:

زعم بعضُ الناس - كالمشبهة وغيرهم ممَّن تغلب عليه القوةُ الوهميَّةُ الحاكمةُ بأحكام المحسوسات في جميع الموجودات -:

[١]. أَنَّ كُلَّ موجودٍ محسوسٍ وأنَّ ما لا تكون ذاته محسوسةً فوجوده محالٌ؛ وهذا كعكسِ نقيضِ الأوَّل؛

[٢]. وأنَّ ما ليس له موضعٌ أو وضعٌ - إمَّا بذاته كالجسم أو بسببٍ محلِّه كالأعراض الحالة في الجسم - فليس بموجودٍ؛ وهذا أعمُّ ممَّا سبق.

قال:

وأنت يتأتَّى لك أن تتأمَّلَ [في] نفس المحسوس؛ فتعلم منه بطلانَ قول هؤلاء؛ لأنَّك^١ و مَنْ يستحقُّ أن يخاطَبَ تعلمان أنَّ هذه المحسوسات قد يقع عليها اسمٌ واحدٌ لا على سبيل الاشتراك الصِّرف، بل بحسب معنى واحدٍ مثل اسم «الإنسان»؛ فإنَّكما لا تشكَّان في أنَّ وقوعه على زيدٍ و عمروٍ بمعنى واحدٍ موجودٍ؛ فذلك المعنى^٢ لا يخلو إمَّا^٣ أن يكونَ بحيثُ يناله الحسُّ أو لا يكونَ.

فإن كان بعيداً من أن يناله الحسُّ فقد أخرج التفتيشُ من المحسوسات ما ليس بمحسوسٍ؛ وهذا أعجَبُ؛ وإن كان محسوساً فله لا محالةً وضعٌ و أينٌ و مقدارٌ معيَّنٌ وكيفٌ معيَّنٌ لا يتأتَّى أن يُحسَّ، بل ولا أن يستخيلَ إلاَّ

٣. A: من.

٢. E: + الموجود.

١. A: انك.

٤. E: بهذا.

كذلك؛ فإنَّ كلَّ محسوسٍ و كلَّ متخيَّلٍ فإنَّه يتخصَّص لامحالة بشيءٍ من هذه الأحوال؛ وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال؛ فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين^١ في تلك الحال.

فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف؛ وكذلك الحال في كلِّ كليٍّ.

أقول:

يعني كلَّ مَنْ له فطنة سليمة إذا تأمَّل [في] نفس المحسوس وجد فيه موجوداً غير محسوس مثلاً كأفراد الإنسان؛ فإنَّها مشتركة في مسمًى لفظ «الإنسان»؛ 63A/ و هو معنى واحد موجود و إلاً لما كانت الأفراد إنساناً؛ و هو إما أن يكون محسوساً أو لا.

و الأوَّل باطل؛ لأنَّه لو كان محسوساً فلا بدَّ له من وضع و أين و مقدار و كيف معيَّنة لا يمكن أن يحسَّ أو يتخيَّل إلا معها - كما مرَّ في النمط الثالث -؛ فحينئذٍ يمنع أن يكون مقولاً على إنسانٍ لا يكون على ذلك الوضع و في ذلك الأين؛ فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه؛ هذا خلف؛ و إذا لم يكن ذلك المعنى محسوساً؛ فقد وجد في المحسوسات شيء غير محسوس؛ و هذا أعجب!

فعلَّم أنَّ الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة - أي مع عدم اعتبار كلِّ ما يعرضه و يلحقه من الكمِّ و الكيف و الأين و الوضع، بل من حيث حقيقته الأصلية التي يكون الإنسان بها هو التي لا يختلف فيها أفراد الانسان - موجود غير محسوس؛ بل معقول صرف؛ وكذا الحال في كلِّ كليٍّ.

و فيه نظر؛ لأنَّه إما أن أراد الإنسان المقيَّد بالعموم أو غير مقيَّد.

فإن أراد الأوَّل؛ فهو ممتنع في الخارج؛ إذ العام لا يوجد إلا في الذهن.

وإن أراد الثاني فلم لا يجوز أن يكون محسوساً؟!

قوله: «إن كان محسوساً» لا يختص بوضع و مقدار؛ فلا يكون مقولاً على مختلفين،

لكنته مقولٌ.

قلنا: لانسلم أنه بدون قيد العموم مقولٌ على كثيرين.

قال:

وهم و تنبيه

[في أن الحال في كل واحد من الأعضاء كالحال في الإنسان

نفسه]

ولعل قائلًا منهم يقول: «إن الإنسان مثلاً إنما هو إنسانٌ من حيث له أعضاء من يدٍ وعينٍ وحاجبٍ وغير ذلك؛ ومن حيث هو كذلك فهو محسوسٌ^١.» فننبههُ ونقول له: إن الحال في كل عضوٍ كليٍّ^٢ - ممّا ذكرته أو تركته - كالحال في الإنسان نفسه.

أقول:

الوهم ههنا هو معارضةٌ لما مرّ.

و تقريرها: أن الإنسان من حيث هو إنسانٌ ذو أعضاء متبائة الأوضاع والمقادير من يدٍ وعينٍ وغير ذلك؛ والإنسان من حيث هو كذلك محسوسٌ؛ فالإنسان من حيث هو هو محسوسٌ.

الجواب: أنه سلمنا أن الإنسان من حيث هو ذو أعضاء، لكن لم قلت: إن الإنسان من حيث هو كذلك محسوسٌ؟! وإنما يكون كذلك أن لو كان أعضاء الإنسان من حيث هو إنسانٌ محسوساً وليس كذلك، بل أعضاؤه الأعضاء من حيث هي تلك الأعضاء؛ فهو إذن غيرٌ محسوسٍ بعينٍ ما ذكرنا [ه] في الإنسان نفسه.

قال:

تنبيه

[في أن الحسّ والوهم والعقل ليست بمحسوسٍ ولا موهومٍ]

[وأن للمحسوسات طبائع غير مدركة بالحسّ والوهم]

إنَّه لو كان كلُّ موجودٍ بحيث يدخل في الوهم والحسَّ لكان الحسُّ والوهم يدخلان^١ في الحسَّ والوهم؛ ولكان العقل الذي هو الحكم الحقُّ يدخل في الوهم؛ ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن ممَّا يدخل في الحسَّ والوهم؛ وهي من علائق الأمور المحسوسة؛ فما ظنُّك بموجوداتٍ إن كانت خارجةً الذوات عن درجات المحسوسات وعلاقتها؟!

أقول:

هذا دليل آخر على أنَّه ليس كلُّ موجودٍ محسوساً أو متوهماً؛ [لأنَّه لو كان كذلك] لكان الحسُّ - وهو القوة التي بها الإحساس - والوهم من حيث هما هما محسوساً متوهماً وليس كذلك؛ فإنَّ الحسَّ والوهم ليسا من الملموسات ولا المبصرات ولا المسموعات ولا المذوقات والمشمومات، ولا من الموهومات؛ لأنَّ الوهم إنَّما يدرك المعاني الجزئية؛ والوهم والحسَّ من حيث هما ليسا كذلك؛ ولكان العقل الذي يتميز بين الحسَّ والمحسوس، والوهم والموهوم موهوماً؛ وليس كذلك؛ فإنَّ العقل ليس من المعاني.

وأيضاً: ليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن من حيث هو ممَّا يدخل في الحسَّ والوهم، كما مرَّ؛ وهي من متعلقات الأمور المحسوسة؛ وإذا كانت متعلقات الأمور المحسوسة غير محسوسة ولا موهومة؛ فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن درجات المحسوسات ومتعلقاتها؛ فبالأولى أن لا تكون محسوسة ولا موهومة.

وهي هنا بحث؛ لأنَّه إن أراد بهذه الأشياء ماهياتها من حيث هي فقد ذكر في ما مضى أنَّ جميع الماهيات من حيث هي غير محسوسة؛ فلا حاجة إلى ذكرها ثانياً؛ ويكفي ههنا أن يُقال: «إنَّها غير موهومة أيضاً»؛ إذ هي ليست من المعاني الجزئية؛ وإن أراد جزئياتها؛ فلانسلم أنَّ الحسَّ والوهم والعشق والخجل وغير ذلك من ذلك ممَّا ذكر ليس بموهوم؛

إذ هي مدرَكةٌ ضرورةً و هي من المعاني الجزئية و المعاني الجزئية إنما تُدرك بالوهم.

قال:

تذنيبُ

[في أن مبدأ الموجودات غير محسوس]

كلُّ حقٍّ فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حقٌّ؛ فهو متفقٌ واحدٌ غيرُ
مشارٍ إليه؛ فكيف ما به ينال كلُّ حقٍّ وجوده؟!

أقول:

أراد أن يبين أن مبدأ الموجودات غير محسوس.

و تقريره: أن كلَّ ذي حقيقة فإنه من حيث حقيقته الذاتية - التي هي بها ذو حقيقة من
غير اعتبار العوارض الغريبة - شيء واحد - سواء كانت له أفراد أو لا - غيرُ مشارٍ إليه كما
مر؛ وإذا كان كذلك فكيف لا يكون مبدأ كلِّ حقٍّ كذلك؟! إذ هو داخلٌ تحت هذا الحكم.
و «الحق» مصدرٌ يُستعمل بمعنى الاسم الفاعل كـ «العدل»؛ و المراد به ذو حقيقة و
ثبوت؛ و ههنا أراد هذا المعنى.

و اعلم أنه لا يلزم من هذا - بتقدير صحته - سوى كون مبدأ الموجودات غير مشارٍ إليه
من حيث حقيقته التي بها هو كزيد و عمرو لا مطلقاً. اللهم! إلا أنه بين أنه ليس سوى تلك
الحقيقة.

<المسألة الثانية >

<في أقسام العلل و أحكامها >

قال:

تنبيه

[في علل ماهية الشيء و علل وجوده]

الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته و حقيقته؛ و قد يكون معلولاً في وجوده.

وإليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح و الخط الذي هو ضلعه و يقوّمانه من حيث هو مثلث و له حقيقة المثلثية كأنهما علّتاها المادية و الصورة.

و أمّا من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة تقوم لمثلثيته و يكون جزءاً من حدّها؛ و تلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية^١.

أقول:

العلة إمّا 63B/ داخلية في المعلول أو خارجة؛ و الداخلة علة الماهية و الخارجة علة الوجود.

و الأولى تنقسم:

[١]. إلى ما به يكون المعلول بالقوة؛ و هو «المادة»؛

[٢]. و إلى ما به يكون [المعلول] بالفعل؛ و هو «الصورة»؛

و الثانية تنقسم:

[٣]. إلى ما يكون وجود المعلول به؛ و هو «الفاعل»؛

[٤]. و إلى ما يكون الوجود لأجله؛ و هو «الغاية».

و تعتبر ذلك بالمثلث؛ فإن حقيقته إمّا يتم بالسطح و الخطوط الثلاثة المحيطة به.

و إمّا قال: «كأنهما علّتاها» و لم يقل: «هما علّتاها»؛ لأنّ نهاية الشيء لا يكون صورة فيه؛ إذ الصورة ما يكون حاصلاً في جميع المادة؛ فحينئذ لا يكون السطح مادةً و لا الخط صورة؛ و هذا المثال في هذا الموضع ليس بجيد.

و العلة الغائية علة فاعلية لفاعليّ الفاعل و غائية للمعلول.

قال:

تنبيه

[في أن الوجود ليس من علل الماهية]

إعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشكّ هل هو موصوف بالوجود في
الأعيان أم ليس بعد ما تمثّل عندك أنّه من خطّ و سطح و لم يتمثّل لك أنّه
موجود في الأعيان؟

أقول:

أراد أن يبيّن أن الوجود ليس نفس الذات و لا داخلاً فيها ليعلم أنّه ليس من علل
الماهية.

و تقريره: أنك تفهم معنى المثلث و تشكّ في وجوده العيني؛ فإن يتمثّل عندك أنّه من
خطّ و سطح و لم يتمثّل لك وجوده العيني؛ و ما يكون كذلك لا يكون نفس الذات و لا
داخلاً فيها.

قال:

إشارة

[إلى كيفية علّة الوجود]

العلّة الموجدة للشيء الذي له عللٌ مقومةٌ للماهية علّةٌ لبعض تلك العلل
كالصورة أو لجميعها في الوجود و هي علّة الجمع ههنا.

أقول:

العلّة الفاعليّة للشيء الذي له أجزاء علّةٌ لبعض تلك الأجزاء كالنجار لصورة السرير أو
لجميعها كالجوهر المفارق الذي هو علّةٌ لمادّة الجسم و صورته معاً؛ و على التقديرين
تكون علّة الجمع بين المادّة و الصورة؛ و ذلك لأنّه لو لم تكن علّةٌ لشيءٍ منها، بل وجد
الجميعُ بغيرها لكان المركّب موجوداً بدونها؛ فلا تكون العلّة علّةً.

قال:

و العلة الغائية التي لأجلها الشيء علةً بماهيته ومعناها لعلية العلة الفاعلية و معلولة لها في وجودها؛ فإن^١ العلة الفاعلية علةً ما^٢ لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل و ليست علةً^٣ لعليتها و لا لمعناها.

أقول:

العلة الغائية علةً بماهيته ومعناها لعلية العلة الفاعلية و معلولة للعة الفاعلية بوجودها.

أما الأول: فلأن العلة الغائية هي الغاية و الغرض من إيجاد المعلول؛ فيكون الباعث و الداعي للفاعل على الفعل ماهيتها في غير ذوي العقول و معناها في ذوي العقول لا وجودها، لتأخر وجودها عن فعل الفاعل.

و أما الثاني: فلأن الغاية إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل بتأثير الفاعلي - كالموت بالذبح - تكون معلولة للعة الفاعلية بوجه ما؛ لأنها بواسطة المعلول. أما إذا تحصل فلا، كوجدان الكنز على حفرة موضع ليس فيه كنز و الجلوس على السرير الذي هو غاية إيجاد السرير؛ و إن كان حصوله بالقوة لكن يكون لتأثير الفاعل مدخل في وجوده؛ إذ وجوده موقوف على السرير الموقوف على تأثير الفاعل.

و الشارحون تحيروا في تقرير هذا الموضع إلى آخر هذا الفصل. قوله «و ليست علةً لعليتها و لا لمعناها» أي العلة الفاعلية علةً ما لوجود الغاية؛ لكنها ليست علةً لعليتها و لا لمعناها؛ لأن الفاعل لا يؤثر في نفس الماهية بأن يجعل الماهية تلك الماهية في نفسها؛ و حينئذ لا يؤثر في لوازمها؛ و كون الغاية علةً لعلية الفاعل إنما هو من جهة كونها غايةً و كونها غايةً من لوازم ماهيتها.

و تمسك بعض الشارحين ههنا بلزوم الدور؛ و أنت تعرف أن ذلك غير لازم.

<المسألة الثالثة >

<في بيان وجود الواجب وكونه علّة للجميع >

قال:

إشارة

[إلى أن العلّة الأولى لا بدّ وأن تكون علّة فاعليّة]

إن كانت علّة أولى فهي علّة لكل وجود ولعلّة حقيقة كل وجود في الوجود.

أقول:

إن كانت في الوجود علّة أولى - أي واجب الوجود لذاته - فهي علّة فاعليّة إما بوسط أو بغيره لكل وجود ولعلّة حقيقة كل وجود، أي لأجزاء كل مركّب. وحقّة هذه الملازمة مع ثبوت مقدّمها شيء من الفصول الآتية. وزعم الشارحون أن هذا الفصل مستقلّ وجعلوا ابتداء الكلام من الفصل الآتي؛ وفساده غير خفيّ.

قال:

تنبيه

[في انقسام الموجود إلى الواجب لذاته والممكن لذاته]

كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم؛ وإن لم يجب لم يجز أن يقال: «إنه ممتنع بذاته» بعد ما فرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته

شرطٌ مثل شرطِ عدمِ علته صار ممتهناً أو مثل شرطِ وجودِ علته صار واجباً؛^١ وأما^٢ إن لم يقرن بها شرطٌ - لا حصول علة و لا عدمها - بقي له في ذاته الأمر الثالث و هو الإمكان؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع.

فكلُّ موجودٍ إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.

أقول:

كلُّ موجودٍ إما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود؛ لأنه إذا اعتبرت ذاته مع قطع النظر عن الغير؛ فإما أن يجب له الوجود و هو الواجب أو لا و هو الممكن؛ إذ لا يجوز أن يكون ممتهناً؛ إذ الكلام في الموجود.

و معلوم أن الأقسام لا يزيد علي الثلاثة. بلئى الممكن قد يمتنع بالنظر إلى عدمِ علته و قد يجب بالنظر إلى [وجود] علته؛ أما إذا لم يعتبر معه شيء، بل ينظر إلى ذاته يكون ممتهناً بالإمكان الخاص؛ فكلُّ موجودٍ إما واجب بذاته أو ممكن.

قوله «فهو الحق بذاته» أي الثابت الدائم بذاته؛ و «القيوم» هو القائم بذاته المقيم لغيره؛ و هو اسمٌ من أسماء الله تعالى.

قال:

إشارة

[إلى أن الممكن لا يوجد إلا لعلّةٍ تغايره]

ما حقّه 64A/ في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته؛ فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن؛ فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيءٍ أو غيبيته؛ فوجود كلِّ ممكن الوجود هو^٣ من غيره.

أقول:

الممكن لا يوجد إلا لعلّةٍ مغايرة [له]؛ لأن نسبة ذاته إلى الوجود و العدم سواء؛ فلو وجد

٢. E: -أما.

١. A: -أو مثل شرطِ وجودِ علته صار واجباً.

٣. E: -هو.

بلا سبب يلزم ترجُّح أحد الشيئين المتساويين على الآخر من غير مرجِّح؛ وذلك باطلٌ ضرورةً؛ فحينئذٍ لابدُّ من أمرٍ آخر من حضور شيءٍ ما ليتحقَّق الوجودُ [أو عدم شيءٍ ما لأن لا يتحقَّق].

قال:

تنبيه

[في إثبات واجب الوجود لذاته]

إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية؛ فيكون كلُّ واحدٍ من آحاد السلسلة ممكنًا في ذاته؛ و الجملة متعلِّقة بها؛ فتكون غير واجبة أيضاً؛ و تجب بغيرها؛ و لنزد لهذا بياناً.

أقول:

لما بيّن «أنَّ كلَّ ممكنٍ فإنّه لا يوجد إلا بغيره» أراد أن يبيّن انتهاء الممكنات إلى موجودٍ واحدٍ واجب الوجود؛ و لنبيّن الملازمة مع ثبوت مقدّمها. و تقريره: أنَّ ذلك الغير إمّا واجبٌ أو ممكنٌ؛ فإن كان واجباً فهو المطلوب؛ و إن كان ممكنًا و الكلام فيه كالكلام في الأول؛ فإمّا أن ينتهي إلى الواجب أو داراً أو تسلسل؛ و الأول مطلوبٌ و الثاني ظاهرُ الفساد؛ و أيضاً يلزم منه المطلوب كما يجيء؛ فبقي التسلسل.

و الشيخ ما ذكر من الأقسام غير التسلسل لظهورها و أراد أن يبيّن منه لزوم المطلوب؛ فذكر أنّه لو لم يتسلسل فيكون كلُّ واحدٍ من آحاد السلسلة ممكنًا و الجملة محتاجة إليها لتركيبها منها؛ فتكون أيضاً ممكنة؛ فلا بد لها من علّةٍ موجبةٍ غيرها يجب بها؛ و تعيّن هذا الغير محتاجٌ إلى بيانٍ و شرح؛ فلذلك شرحه في الفصل الآتي.

قال:

شرح

[في أنَّ سلسلة الممكنات الموجودة محتاجة إلى علّةٍ خارجةٍ عنها تجب بها]

كلُّ جملةٍ كلٌّ واحدٍ منها معلولٌ؛ فإنَّها تقتضي علَّةً خارجةً عن آحادِها و ذلك لأنَّها:

[١]. إمَّا أن لا تقتضي علَّةً أصلاً؛ فتكون واجبةً غير معلولة^١ و كيف يتأتَّى هذا و إمَّا يجب بآحادِها؟!

[٢]. و إمَّا أن تقتضي علَّةً هي الآحادُ بأسرها؛ فتكون معلولةً لذاتها؛ فإنَّ تلك و الجملة و الكلُّ شيءٌ واحدٌ؛ و أمَّا الكلُّ بمعنى «كلٍّ واحدٍ» فليس تجب به الجملة؛

[٣]. و إمَّا أن تقتضي علَّةً هي بعضُ الآحاد و ليس بعضُ الآحاد أولى بذلك من بعضٍ إن كان كلٌّ واحدٍ منها معلولاً؛ لأنَّ علَّته أولى بذلك؛ [٤]. و إمَّا أن تقتضي علَّةً خارجةً عن الآحاد كلِّها؛ و هو الباقي.

أقول:

هذا شرحٌ للفصل السابق.

و تقريره: أنَّ كلَّ جملةٍ كلٌّ واحدٍ من آحادها معلولٌ - سواء كانت دوريةً أو تسلسليةً - فإنَّها تقتضي علَّةً خارجةً عن آحادِها.

و إمَّا قيَّد بقوله: «كلٌّ واحدٍ منها معلولٌ»؛ إذ لو كان واحدٌ منها واجباً لما احتاجت الجملة إلى خارج.

و إمَّا قلنا «إنَّها تقتضي علَّةً خارجةً»؛ لأنَّ تلك الجملة إمَّا أن لا تقتضي علَّةً أصلاً أو تقتضي؛ فإن كان الأوَّل يلزم أن تكون الجملة واجبةً؛ لأنَّ الواجب ما لا يحتاج في وجوده إلى الغير؛ و ذلك باطلٌ؛ لأنَّ الجملة إمَّا تحصل من آحادِها و ما يكون كذلك لا يكون واجباً؛ و إن كان الثاني - و هو أن تقتضي علَّةً - فتلك العلَّة:

[١]. إمَّا مجموعُ الآحاد

[٢]. أو كلٌّ واحدٍ واحدٍ

[٣]. أو بعضُ الآحاد دون البعض

[٤]. أو أمرٌ خارجٌ.

لا جائز أن يكون المجموع وإلا لكانت الجملة معلولة لذاتها؛ لأن الآحاد مجموعاً و الجملة والكل ههنا شيء واحد؛ لأن حصول الجملة من أجزائه على ثلاثة أقسام:
[١]. ما لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع كعشرة أشياء حاصلة^١ من آحادها؛

[٢]. و ما يحصل مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع أجزائه؛

[٣]. و ما يحصل بعد الاجتماع شيء غير الهيئة والوضع هو مبدأ فعلٍ أو استعدادٍ ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الأسطوانات^٢.

والحاصل في الأول هو شيء مع شيء فقط؛ وههنا حصول الجملة من هذا القسم. فلذلك حكم الشيخ بأن مجموع الآحاد والجملة والكل شيء واحد؛ ولا جائز أن يكون كل واحد من الآحاد علّة للجملة؛ لأن كل واحد ليس موجباً لها وإلا لزم توارد العلل؛ والكلام في العلّة التي تجب بها الجملة؛ ولا جائز أن يكون بعض الآحاد دون البعض [علّة للجملة]؛ لأن أي بعض فرض كان ثم له علّة في الجملة وعلته أولى بعلّة الجملة؛ لأنها تقتضي الجملة كما تقتضي معلولها ومع ذلك ما يقع بها من الآحاد يكون أكثره؛ وإذا بطلت هذه الأقسام بقي أن تكون العلّة خارجة.

قال:

إشارة

[[إلى أن علّة الجملة يجب كونها علّة لكل واحد من آحادها]
كل علّة جملة هي غير شيء من آحادها؛ فهي علّة أولاً للآحاد ثم للجملة؛ وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها.

فالجمله إذا تَمَّتْ بِأَحَادِهَا لَمْ تَحْتَجْ إِلَيْهَا، بَلْ رُبَّمَا كَانَ شَيْءٌ مَّا عَلَّةٌ
لِبَعْضِ الْآحَادِ دُونَ بَعْضٍ؛ فَلَمْ يَكُنْ عَلَّةٌ لِلْجُمْلَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

أقول:

عَلَّةُ الْجُمْلَةِ الْخَارِجَةِ عَنْهَا يَجِبُ كَوْنُهَا عَلَّةً لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَحَادِهَا إِمَّا بَوْسِطٍ أَوْ بغيرِهِ
وإِلَّا فَإِمَّا أَنْ لَا تَكُونَ عَلَّةً لَشَيْءٍ مِنْهَا أَوْ تَكُونَ عَلَّةً لِلْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ؛ وَلَا سَبِيلَ إِلَى
شَيْءٍ مِنْهُمَا.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلِأَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ عَلَّةً لَشَيْءٍ مِنَ الْآحَادِ فَإِذَا تَحَقَّقَتْ الْآحَادُ تَحَقَّقَتْ الْجُمْلَةُ
سَوَاءً كَانَتْ هِيَ مُتَحَقِّقَةً أَمْ لَا؛ فَلَا تَكُونُ الْعَلَّةُ عَلَّةً؛ هَذَا خَلْفٌ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلِأَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ عَلَّةً لِلْبَعْضِ لَكَانَتْ عَلَّةً ذَلِكَ الْبَعْضِ غَيْرَهَا؛ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ
ذَلِكَ الْغَيْرُ لَمَّا تَحَقَّقَتْ الْجُمْلَةُ سَوَاءً وَجَدْتَ الْعَلَّةَ الْمَفْرُوضَةَ أَمْ لَا؛ فَلَا تَكُونُ هِيَ عَلَّةً عَلَى
الْإِطْلَاقِ، بَلْ هِيَ مَعَ ذَلِكَ الْغَيْرِ؛ وَالتَّقْدِيرُ بِخِلَافِهِ.

قال:

إشارة

[إِلَى أَنَّ كُلَّ جُمْلَةٍ مُشْتَمِلَةٍ عَلَى عِلَلٍ وَمَعْلُولَاتٍ]

[لَا يَزِيدُ مِنْ اشْتِمَالِهَا عَلَى عَلَّةٍ تَكُونُ طَرَفًا]

كُلُّ جُمْلَةٍ مُرْتَبَةِ^١ مِنْ عِلَلٍ وَمَعْلُولَاتٍ عَلَى الْوَلَاءِ وَفِيهَا^٢ عَلَّةٌ غَيْرُ مَعْلُولَةٍ
فَهِيَ طَرَفٌ؛ لِأَنَّهَا إِنْ كَانَتْ وَسْطًا فَهِيَ مَعْلُولَةٌ.

أقول:

كُلُّ جُمْلَةٍ مُرْتَبَةٍ مِنْ عِلَلٍ وَمَعْلُولَاتٍ - سَوَاءً كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً كَمَا فِي الدَّوْرِيَّةِ أَوْ
غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ - وَفِيهَا عَلَّةٌ لَا تَكُونُ مَعْلُولَةً لَشَيْءٍ فَهِيَ طَرَفٌ لِتِلْكَ الْجُمْلَةِ؛ لِأَنَّهَا إِنْ كَانَتْ
وَسْطًا فَهِيَ مَعْلُولَةٌ؛ هَذَا خَلْفٌ.

قال:

إشارة

[إلى أن سلسلة الممكنات الموجودة يجب أن تنتهي إلى واجب]
كل سلسلة مرتبة^١ من علل و معلولات - كانت متناهية أو غير متناهية - :
/64B/

فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا^٢ معلول احتاجت إلى علّة خارجة عنها
لكنّها^٣ تتّصل بها لا محالة طرفاً؛
و ظهر أنّه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف و نهاية؛
فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته.

أقول:

هذا تركيب البرهان من المقدمات المذكورة على انتهاء الممكنات إلى الواجب.
و تقريره أن بقول:

كل سلسلة مرتبة من علل و معلولات - متناهية كما في الدورية أو غير متناهية - فهي
منتية إلى واجب الوجود؛ وذلك لأنه لا يخلو من أن تكون فيها علّة غير معلولة أو لا؛ فإن
لم تكن، بل يكون كل واحد من آحادها معلولاً؛ فهي تحتاج إلى علّة خارجة عنها كما مر؛
و تلك العلّة تكون علّة للآحاد كما سبق؛ فتتّصل الآحاد بها لا محالة و تكون هي طرفاً
للآحاد؛ إذ لو لم تكن طرفاً، بل تكون بعدها علّة؛ فإن كانت علته واجبة فقد حصل
المطلوب؛ وإن كانت ممكنة تسلسل؛ فيلزم أن تكون علّة الجملة داخلّة فيها لا خارجة؛
لأنّها حينئذٍ مع عللها تكون داخلّة في علل الآحاد؛ هذا خلف.

فثبت انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود؛ و سيجيء أن الواجب واحد؛ فيلزم انتهاء
جميع الممكنات إلى موجود واحد واجب لذاته.

«المسألة الرابعة >

>في التوحيد <

قال:

تنبيه

[في عدم استلزام ما به الاشتراك لما به الاختلاف]

كلُّ أشياءٍ تختلف بأعيانها وتتفق في أمرٍ مقوّم لها:

[١]. فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به؛ فيكون

للمختلفات لازمٌ واحدٌ؛ وهذا غير منكرٍ؛

[٢]. وإما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه؛ فيكون الذي يلزم

الواحد مختلفاً متقابلاً؛ وهذا منكرٌ؛^١

[٣]. وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تتفق فيه؛ وهذا أيضاً

غير منكرٍ.

أقول:

أراد أن يبيّن أن ما به الاشتراك لا يستلزم ما به الاختلاف؛ إذ يحتاج إلى هذه المقدّمة

في التوحيد.

و تقييده: أن الأمور إذا اشتركت في مقوّم واختلّفت في التعيّن أو غيره كزيدٍ وعمروٍ

في الإنسانيّة؛ والإنسان والفرس في الحيوانيّة؛ وهذا الماشي مع ذلك الماشي في

الماشي؛ فإن الماشي مقوّم لمفهوم قولنا «هذا الماشي»؛ فلا يخلو إما أن يكون ما به

الاشتراك لازماً لما به الاختلاف أو بالعكس أو لا يكون واحدٌ منهما لازماً للآخر، بل

يكون عارضاً له.

والأوّل: واقع كما في زيدٍ وعمروٍ، والإنسان والفرس؛

والثاني: محالٌ وإلا لكان شيءٌ واحدٌ مستلزماً لمتقابلين. اللهم! إلا أن يكون ذلك

الشيء محالاً؛

والثالث: [و] هو أن يكون ما به الاشتراك عارضاً لما به الاختلاف أيضاً واقع كعروض

١. E: + وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف به وهذا غير منكر.

الماشي لهذا وذاك؛

وكذا الرابع كعروضٍ تعين زيداً أو عمرو للإنسان أو تعين هذا الماشي وذاك الماشي.
وظاهر أن قيد «المقوم» ليس بجيد؛ إذ حكم غير المقوم أيضاً كذلك.

قال:

إشارة

[إلى مقدمة أخرى لإثبات توحيد الواجب]

وقد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست في الوجود أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود.

أقول:

هذه مقدمة أخرى.

وهي: أن ماهية الشيء قد تكون علّة لصفة من صفاته، كما هيّة الأربعة للزوجيّة؛ وقد تكون صفة من صفاته علّة للأخرى كالناطقية التي هي صفة للحيوان [أو علّة] للمزاحيّة لكن هذا في صفة غير الوجود.

وأما في الصفة التي هي الوجود للشيء فلا يجوز أن تكون ماهيته ولا صفة من صفاته علّة؛ لأنّ علّة الوجود يجب كونها متقدمة بالوجود على وجود الشيء؛ لا امتناع كون ما ليس في الوجود مقتضياً لوجود شيء؛ فلو كانت الماهية أو صفة من صفاته علّة لصفة غير الوجود لا يلزم المحال؛ لجواز تقدّم الماهية أو صفة من صفاته بالوجود على صفة غير الوجود بخلاف ما إذا كان المعلول هو الوجود؛ لأنّه لو كانت الماهية علّة له يلزم أن يكون للماهية وجود قبل الوجود؛ وإن كانت صفتها علّة له لكانت تلك الصفة متقدمة بالوجود على الوجود لكن وجود الصفة بعد وجود الماهية؛ فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل

الوجود؛ وهو محالٌ.

وفيه نظر؛ لأنَّ بعضَ الماهيات من حيث هي يقتضي - لولزم من حيث هي كالماهية الممكنة - قابلية الوجود و ماهية العلة اقتضاء المعلول؛ و كالماهية الممتنعة؛ فإنها من حيث هي تقتضي أن لا يكون موجوداً؛ وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون بعض الماهيات من حيث هي يقتضي وجودها؟! وإنما يجب كون العلة متقدمة بالوجود إذا كان المعلول مبثوثاً لها أو يكون حادثاً بإحداثه. أمّا إذا كان عارضاً قديماً فلا.

قال:

إشارة

[إلى البرهان على توحيد الواجب]

واجب الوجود المعين إن كان تعينه ذلك لآته واجب الوجود؛ فلا واجب وجود غيره؛ وإن لم يكن تعينه لذلك، بل لأمرٍ آخر فهو معلول؛ لآته إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه صار^١ الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة؛ و ذلك محال؛ وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعله وإن كان ما يعين به عارضاً لذلك فهو لعله؛ فإن كان ذلك و ما يتعين به ماهيته واحداً^٢ فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده؛^٣ هذا محال.^٤

أقول:

هذا تركيب البرهان.

و تقريره أن يُقال: واجب الوجود المعين هو واجب الوجود من حيث هو الواجب مع التعين:

[١]. فإن كان التعين عين واجب الوجود من حيث هو أو معلولاً له يكون الواجب

١. E: كان. ٢. E: ماهية واحدة؛ هامش E: ماهية واحداً.

٣. E: لخصوصيته الذاتية يجب وجوده؛ هامش E: لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده.

٤. E: + وإن كان عروضة بعد تعين أول سابق فكلامنا في ذلك و باقي الأقسام محال.

واحدًا؛ لأنّه متى وجد الواجب من حيث هو وجد ذلك المعيّن؛ ويدلّ على هذا قوله: «إن كان تعيّن ذلك لأنّه واجب الوجود»؛

[٢]. وإن لم يكن عينه ولا معلولاً له /65A/ فيكون معلولاً لغيره ضرورة كونه ممكنًا؛ وحينئذٍ يلزم كون الواجب المعيّن معلولاً لغيره؛ لأنّ الواجب من حيث هو حينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكون:

[١]. لازماً لتعيّنه

[٢]. أو عارضاً

[٣]. أو معروضاً

[٤]. أو ملزوماً؛

و على التقادير يلزم كون الواجب معلولاً.

[١]. أمّا إذا كان لازماً لتعيّنه المعلول للغير؛ فلا يخلو إمّا أن يكون التعيّن عين الماهيّة أو صفّة للماهيّة؛ فإن كان الأوّل يلزم كون الوجود لازماً للماهيّة وإن كان الثاني يلزم كونه لازماً لصفّة الماهيّة وتكون الماهيّة أو صفّتها مقتضية له؛ فيكون وجود الواجب معلولاً للماهيّة أو لصفّتها؛ وقد مرّ في الفصل السابق بطلان ذلك؛

[٢]. وإن كان الواجب عارضاً لتعيّنه فهو أولى [بـ] أن يكون معلولاً؛ لأنّ عروضه له لابدّ وأن يكون لعلّة غير التعيّن والتعيّن أيضاً معلول لغيره؛ فتضاعف الافتقار إلى الغير؛ [٣]. وإن كان التعيّن عارضاً لواجب الوجود بعروضه لعلّة والتعيّن لا يعرض الواجب من حيث هو طبيعة عامّة؛ لأنّ العام لا يكون ذا تعيّن، بل يعرضه من حيث هو طبيعة خاصّة؛ وحينئذٍ لا يخلو من أن تكون تخصّصه بهذا التعيّن أو بتعيّن سابق؛ فإن كان الأوّل يلزم أن يكون الواجب في تعيّنه محتاجاً إلى شيء؛ فيكون الواجب المعيّن محتاجاً؛ وإن كان الثاني فيعود الكلام من أوّل المسئلة في التعيّن السابق ويلزم الدور أو التسلسل مع ما مرّ؛

[٤]. وباقي الأقسام هو أن يكون الواجب ملزوماً لتعيّنه المعلول للغير ويلزم أيضاً كون الواجب المعيّن معلولاً؛ وأمّا أن الواجب المعيّن لا يجوز أن يكون معلولاً لشيء فلاّن

الواجب من حيث هو واجب لا يحتاج في وجوده و تعينه إلى شيء آخر وإلا لما كان واجباً من حيث هو، بل لشيء آخر.

ولقائلي أن يقول: لم لا يجوز كون الوجود لازماً للماهية؟! وقد مرّ في الفصل السابق؛ وإن سلّمنا لكن لم لا يجوز أن يكون التعيين عارضاً للواجب من حيث هو و تكون علته ماهية الواجب والواجب المعين يكون معلولاً لماهيته؟! فلم قلت: إن ذلك محال؟! وأيضاً: لو صحّ هذا فما الحاجة إلى هذا التطويل؟! لأنه يكفي أن يقال: إن كان التعيين عين الواجب أو معلولاً له؛ فالواجب واحد؛ وإن كان معلولاً لغيره يلزم أن يكون الواجب المعين معلولاً للغير؛ وهو محال؛ لأن الواجب من حيث هو واجب لا يحتاج إلى الغير، كما مرّ.

قال:

فائدة

[في علة اختلاف تعيينات أشخاص نوع واحد]

[وأن الطبيعة النوعية تنحصر في الشخص]

إعلم من هذا:

[١]. أن الأشياء التي لها حدّ نوعي واحد فإتما تختلف بعلي أخرى؛

[٢]. وأنه إذا لم تكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل - وهي

المادة - لم يتعين إلا أن يكون من حقي نوعها أن يوجد شخصاً واحداً؛ فأما^١

إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين؛ فتعين كل واحد بعلة؛

فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر إذا كان لا اختلاف بينهما في

الموضوع^٢ وما يجري مجراه.

أقول:

لما ثبت في الفصل السابق أن تعين واجب الوجود إن كان عين واجب الوجود أو

معلولاً له انحصر الواجب في شخص؛ وإن لم يكن محتاجاً^١ إلى علّة أخرى حصلت منه فائدة وهي أنّ أشخاص نوع واحد إنما يكون تعييناتها بعليّ أخرى؛ إذ لا يجوز كون التعيين عين النوع أو معلولاً وإلاّ انحصر في شخص؛ فحتاج إلى علليّ أخرى؛ ولا بدّ لكلّ شخص من قوّة قابلة لتأثير العلل وهي المادّة أو ما يتبعها إن لم يكن النوع عرضاً أو موضوعاً أو محلاً أو ما يتبعها إن كان عرضاً؛ فلا يحصل سوادان ولا بياضان إلّا عند اختلاف الموضوع. اللهمّ! إلّا أن يكون التعيين عين النوع أو لازماً له؛ فإنّه حينئذٍ لا يحتاج إلى مادّة وينحصر النوع في شخص.

وفيه نظر؛ إذ علّة تعيين كلّ شخص وجوده الخارجي؛ لأنّه متى وجد الشيء في الخارج - جوهرًا كان أو عرضاً - صار بحيث يمتنع وقوع الاشتراك فيه سواء كان هناك شيء آخر من المادّة وغيرها أم لا؛ فالوجود الخارجي كافٍ في تحصيل التعيين؛ والقابل هو الماهيّة.

قال:

تذنيب

[في منشأ وحدة الواجب وأنّه لا يقال على كثرة]

قد حصل من هذا:

[١]. أنّ واجب الوجود واحدٌ بحسب تعيين ذاته؛

[٢]. وأنّ واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلاً.

أقول:

هذا نتيجة لما مرّ.

و تقريرها: أنّه علّم ممّا مرّ:

[١]. أنّ واجب الوجود واحدٌ بحسب التعيين؛ أي ليس له إلّا تعيين وإلّا لكان له مادّة أو

موضوع؛

[٢]. و أنّ واجب الوجود لا يمكن أن يكون مقولاً على كثيرين، لما مرّ في مسألة التوحيد.

و قال بعضُ الشارحين: «إنّه أفاد بقوله «بحسب تعيّن ذاته» أنّ التعيّن ليس زائداً على ذاته؛ فإنّه إنّما يكون زائداً عند كون الذات مقولةً على كثرة» و ذلك غير لازم، لجواز أن يكون زائداً لازماً للذات؛ فلا يكون الذات مقولةً على كثرة.

قال:

إشارة

[إلى امتناع تركّب الواجب]

لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع لوجب بها و لكان الواحد منها أو كلّ واحدٍ منها قبل واجب الوجود و مقوماً لواجب الوجود؛ فواجب الوجود لا ينقسم لا في المعنى و لا في الكم.

أقول:

أراد أنّ الواجب كما يمتنع تعدّده بالأشخاص فكذا يمتنع تعدّده بالأجزاء؛ إذ التركّب:

[١]. إمّا معنويٌّ كتركّب الجسم من الهيولى و الصورة

[٢]. أو نوعيٌّ كالتركّب من الجنس و الفصل

[٣]. أو مقداريٌّ كتركّب الكمّيات من أبعاضها؛

فلو تركّب ذات الواجب من الوجوه لوجب بها و لكان الواحد منها أو كلّ واحدٍ منها قبل الواجب و مقوماً له؛ و تقدّم شيء على الواجب و تقويمه إيّاه محال؛ فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى و لا في المقدار.

و إنّما قال: «الواحد منها أو كلّ واحد منها»؛ لأنّه يحصل مقصوده بذلك؛ و يندفع ما يتوهم [من] أنّ الجزء الصوريّ مع المركّب.

وقال بعضُ الشارحين: «إنما قال ذلك؛ لأنَّ التركيبَ قد يكون عن جزءٍ أصليٍّ يتقدَّم على المركَّب كخشبةِ السرير و جزءٍ آخر يلحقه؛ فيحصل المركَّب مع 65B/ لحوقه كصورةِ السرير ولا يكون وجودُ الجزءِ اللاحقِ متقدِّماً على وجودِ السرير.»^١

وقال بعضهم: «الهيولى لا تتقدَّم على الجسم؛ لأنَّ الهيولى شيءٌ بالقوَّة و متى حصلت بالفعل فهو الجسم.»

وفسادُ هذين القولين واضح؛ لأنَّ المركَّب موقوفٌ على الجزء - سواء كانت مادَّياً أو صورياً - والموقوف عليه مقدَّم ضرورةً.

قال:

إشارة

[إلى أنَّ وجود الواجب عينُ ماهيته و وجود غيره زائدٌ]
كلُّ ما لا يدخل الوجودُ في مفهوم ذاته - على ما اعتبرناه^٢ قبل - فالوجود غيرُ مقوِّمٍ له في ماهيته؛ ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان؛ فبقي أن يكون عن غيره.

أقول:

أراد أن يبيِّن:

[١]. أنَّ وجود الواجب عينُ ماهيته؛

[٢]. وأنَّ وجود غيره زائدٌ.

و تقريره: أنَّه قد سبق أنَّ كلَّ موجودٍ قد التفت إليه مع قطع النظر عن غيره:

[١]. فإمَّا أن يكون بحيث يجب له الوجودُ في نفسه و هو الواجب

[٢]. أو لا و هو الممكن؛

فمفهوُّ الواجب من حيث هو ما يجب له الوجودُ؛ فيكون الوجودُ داخلاً في نفس مفهومه بهذا الاعتبار؛ ومفهوُّ الممكن ما لا يجب له الوجودُ؛ فلا يكون الوجودُ داخلاً في

مفهوميّه؛ ولا يجوز أن يكون لازماً لماهيّته كما مرّ [من] أن الوجود لا يكون معلولاً للماهيّة؛
فيبقى أن يكون عارضاً و عن غيره؛ و وجود الواجب ضروريّ له من ذاته:

[١]. فإمّا أن يكون لازماً لماهيّته

[٢]. أو جزءاً لها

[٣]. أو نفسها؛

و الأوّل والثاني باطلٌ، لِما مرّ في الفصول السالفة؛ فتعيّن الثالث؛ وهو المطلوب.

قال:

تنبيه

[في أن الواجب ليس بجسمٍ ولا حالٍ فيه]

كلُّ متعلّقٍ الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته.

وكلُّ جسمٍ محسوسٍ فهو متكثرٌ بالقسمَةِ الكميّةِ و بالقسمَةِ المعنويّةِ

إلى هولي و صورةٍ.

وأيضاً كلُّ جسمٍ محسوسٍ فستجد جسماً آخر من نوعه أو من غير

نوعه إلا باعتبار جسميّته؛

فكلُّ جسمٍ محسوسٍ و كلُّ متعلّقٍ به معلولٌ.

أقول:

أراد أن يبيّن أن واجب الوجود ليس بجسمٍ ولا حالٍ فيه.

و تقييده:

[الصغرى]: أن الواجب غيرٌ معلولٍ لشيءٍ.

[الكبرى]: و كلُّ جسمٍ أو متعلّقٍ به معلولٌ؛

[النتيجة]: فالواجب غيرُ الجسم ولا حالٍ.

أمّا الصغرى فظاهرة؛

وأما الكبرى فلأنَّ كلَّ ما يتعلَّق وجوده بالجسم أي يكون وجوده موقوفاً على الجسم - سواء كان عرضاً أو لا كالصورة النوعية - لا يجب بذاته، بل يجب بالجسم؛ أي يكون وجوده موقوفاً عليه؛ فيكون معلولاً.

وكذا كلُّ جسم معلولٌ بوجهين:

فالأول: كلُّ جسم منقسمٌ بالقسمية الكمّية إمّا بالفعل أو بالقوّة و بالقسمية المعنوية إلى هولي و صورة؛ وقد مرَّ أنَّ كلَّ مركّب معلولٌ.

الثاني: كلُّ جسم فرض فيوجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه إن كان عنصرياً أو من غير نوعه إن كان فلكياً نوعه في شخصه؛ فإن وجد من نوعه يكون مخالفاً له بالتعين؛ وقد مرَّ أنَّ مثل هذا النوع ماديٌّ من الجنس والفصل؛ فهو أيضاً معلولٌ.

قوله «إلا باعتبار جسميته» أي يجد جسماً آخر مغايراً له في نوعيته وفي جسميته؛ فيلزم تركيبها من الجنس والفصل.

قوله «فكلُّ جسم محسوس» - إلى الآخر - هو الحاصل من الفصل؛ وإنّما قيّد بالجسم المحسوس ردّاً على من زعم كون الواجب من المحسوسات كقبة الشمس وغيرهم كما يجيء في النمط الخامس؛ وأنت تعلم أنَّ عدم هذا القيد أولى؛ إذ به يحصل المقصود مع الزائد.

قال:

إشارة

[إلى امتناع كون الواجب مشاركاً لشيء في الماهية]

واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأنَّ كلَّ

ماهية إما سواء مقتضية لإمكان الوجود.

أقول:

أراد أن يبيّن امتناع كون الواجب مشاركاً لشيء آخر في النوع والجنس.

أما الأول: فلأنَّ كلَّ ماهية سوى ماهية الواجب تقتضي الإمكان؛ لأنها تقتضي بذاته

عدم اقتضاء شيء من الطرفين؛ و ماهية الواجب ليست كذلك؛ فلا يكون شيء آخر من نوعه.

قال:

وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء؛ أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها؛ فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي؛ فلا يحتاج إذن^١ إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته. فذاته ليس لها حد؛ إذ ليس لها جنس^٢ وفصل.

أقول:

هذا جواب سؤال.

و توجيهه أن يقال: قد ذكرتم أن ماهية الواجب هو الوجود الواجب والوجود الواجب يشارك الوجود الممكن في الوجود!

فأجاب: الوجود ليس بماهية شيء ولا جزءاً لماهية شيء من الممكنات، بل هو عارض لهما، كما مر في الفصل السابق؛ فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى ذاتي جنسيّاً كان أو نوعيّاً؛ فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأغيار بفصل أو تعيين، بل هو منفصل بذاته عن جميع الأشياء.

و هذا الجواب لا يدفع السؤال وهو كون وجود الواجب مشاركاً لوجود الممكن في معنى جنسي أو نوعي!

قال:

وهم و تنبيه

[في أن الجوهر ليس جنساً للواجب]

ربّما يظنّ^١ أن معنى «الموجود لا في موضوع» يعمّ الأوّل و غيره عموم الجنس؛ فيقع تحت جنس الجواهر.

و هذا خطأ؛ فإنّ «الموجود لا في موضوع» الذي هو كالرسم للجواهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع حتّى يكون من عرف أنّ زيداً هو في نفسه جوهرٌ عرف منه أنّه موجودٌ بالفعل أصلاً فضلاً عن كفيّة ذلك الوجود، بل معنى ما يُحمل على الجواهر كالرسم و تشترك فيه الجواهر النوعيّة عند القوّة كما تشترك في الجنس هو أنّه ماهيّة و حقيقة إنّما يكون وجودها لا في موضوع؛ و هذا الحمل يكون على زيد و عمرو لذاتيهما لا لعلّة؛ و أمّا كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلّة؛ فكيف المركّب منه و من معنى زائد؟! فالذي يمكن أن يُحمل على زيد كالجنس ليس يصحّ^٢ حمله على واجب الوجود أصلاً؛ لأنّه ليس ذا ماهيّة يلزمها هذا الحكم، بل الوجود الواجب له كالماهيّة لغيره.

أقول:

«الوهم» هو سؤالٌ يرد على قوله «الواجب لا جنس له» و «التنبية» جوابه عنه بتغيير عبارة نشأ منها الوهم.

أمّا السؤال فهو أن يُقال: معنى الجواهر هو «الموجود^٣ لا في موضوع» و هذا المعنى صادقٌ على الواجب صدق ذاتي 66A/ كما في سائر الجواهر؛ فيكون الواجب داخلياً تحت جنس الجواهر يشارك الأشياء في معنى جنسيّ!

أمّا الجواب فهو أن يُقال: ليس معنى قولهم «الجوهر هو الموجود لا في موضوع» أنّه الموجود بالفعل مع كونه لا في موضوع؛ لأنّه لو كان كذلك لكان من عرف أنّ زيداً في نفسه جوهرٌ عرف أنّه موجود؛ و ليس كذلك فضلاً [عن] أن يعرف أنّه موجود مع هذه الكفيّة و هي أنّه لا في موضوع، بل معناه بحيث تشترك فيه الجواهر النوعيّة كالإنسان و

الفرس عند كونها موجودةً بالفعل والجواهر الشخصية كزيد وعمر واشتراكاً في الجنس هو أنه ماهيةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع؛ وهذا أعم من الوجود بالفعل والقوة؛ فرسمه الصحيح هذا وما ذكر أولاً كالرسم؛ وصدق هذا المعنى على زيد وعمر وغيرهما من الجواهر لذواتها لا لعلّة؛ وهذه خاصّة الذاتيات كما عرف في المنطق؛ وأمّا كون الجواهر موجودةً بالفعل فإنما يكون له بعلّة؛ فلا يكون ذاتياً وإذا لم يكن كونه موجوداً بالفعل ذاتياً له؛ فكيف المركّب منه ومن معنى آخر وهو «لا في موضوع» ذاتياً له؟! فعلم من هذا أنّ ما يُحمل على زيد وعمر وحمل الجنس لا يصحّ حمله على الواجب أصلاً؛ إذ ليس له ماهيةٌ غير الوجود ليصدق عليها أنها ماهيةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، لما بين في الفصل السابق [من] أنّ وجوده عين ماهيته.

قال:

واعلم أنّه لمّا لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة - كالجنس - لم يصّر بإضافة معنى سلبيّ إليه جنساً لشيء؛ فإنّ الموجود لمّا لم يكن من مقومات الماهيات^١، بل من لوازمها لم يصّر بأن يكون لا في موضوع جزءاً من المقوم؛ فيصير مقوماً وإلاّ لصار بإضافة المعنى الإيجابيّ إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع^٢.

أقول:

أراد أن يبيّن أنّ الجوهر على تفسير «أنّه الموجود بالفعل لا في موضوع» ليس بجنس للجواهر؛ وذلك لأنّه لمّا ثبت أنّ الموجود بالفعل ليس مقولاً على المقولات العشر قول الجنس على أنواعه لما علم [من] أنّه ليس بذاتيّ؛ فلا يصير بإضافة معنى سلبيّ إليه - وهو «لا في موضوع» - جنساً لشيء منها؛ فإنّ الوجود بالفعل لمّا لم يكن من مقومات الماهيات، بل من عوارضها لم يصّر بأن لا يكون في موضوع جزءاً من المقوم ليصير مقوماً وصيرورته جزءاً من المقوم هي أن يصير المجموع - أي الموجود لا في موضوع - بإضافة

٢. A: هي موجود لا في موضوع.

١. E: الماهية.

«لا في موضوع» إلى «الموجود بالفعل» مقوماً؛ فيصير الموجود بالفعل جزءاً من المقوم. قوله «وإلا لأصار» أي ولو صار الموجود بالفعل بإضافة معنى سلبي إليه جنساً أو مقوماً لأصار بإضافة المعنى الإيجابي إليه - وهو «في موضوع» - جنساً للأعراض؛ إذ صدق عليها «أنها موجودة في موضوع»؛ إذ العدمي لو جاز أن يصير مقوماً للماهيات الموجودة؛ فالوجودي أولى بذلك.

قال:

إشارة

[إلى أن الواجب لا ضد له]

الضد يُقال - عند الجمهور - على «مساوٍ في القوة ممانع» وكل ما سوى الأولِ فمعلول^١ لا يساوي المبدأ الواجب؛ فلا ضدَّ للأول من هذا الوجه. ويُقال - عند الخاصة - لـ «مشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً» والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع؛ فالأول لا ضدَّ له بوجه.

أقول:

لفظ «الضد» يُقال:

- [١]. على معنى عاميٍّ؛ وهو المساوي في القوة الممانع؛
- [٢]. وعلى معنى خاصيٍّ؛ وهو المشارك في الموضوع المعاقب الغير المجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً.

والواجب لا ضدَّ له بشيء من المعنيين:

أما الأول: فلأن ما سوى الواجب ممكن معلول؛ فلا يساوي المبدأ الواجب؛ وأما الثاني: فلأن الواجب لا يتعلق بشيء أصلاً - كما مر - فضلاً عن الموضوع. فواجب الوجود لا ضدَّ له بوجه من الوجوه.

قال:

تنبيه

[في أن الواجب لا حد له ولا يمكن الإشارة إليه]

الأول لا يند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له؛ فلا حد له؛ ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي.

أقول:

قد سبق أن الواجب لا يند له - وهو المثل - ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له؛ فلا حد له؛ ولا يمكن إليه الإشارة حسية، بل الإشارة إليه بالعرفان العقلي.

قال:

إشارة

[إلى أن الواجب عاقل لذاته معقول لذاته]

الأول معقول الذات قائمها؛ فهو قَيُّوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة.
وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته.

أقول:

يريد بيان أن الواجب عاقل لذاته معقول لذاته.

وهو أن واجب الوجود معقول الذات؛ لأنه غير مادي - كما مر في النمط الثالث - قائم بنفسه؛ لأنه غير متعلق الوجود بالغير أصلاً؛ «فهو قَيُّوم» أي قائم بذاته مقوم لغيره؛ «بريء عن العلائق» أي جميع أقسام التعلق بالغير وعن «العهد» أي عن أنواع عدم الإحكام والضعف؛ وعن «المواد» أي الهولوى وما بعدها من المواد الوجودية والمواد التحليلية كالمهية و«غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة» أي عن الشخصات في العوارض التي يصير المعقول بها محسوساً أو مخيلاً أو موهوماً؛ وقد مر في النمط الثالث ما هو كذلك؛ فهو عاقل لذاته معقول لذاته.

يُقال: «في عقل فلانٍ عَهْدَةٌ» أي ضعف؛ و«عهدته على فلانٍ» أي ما أدرك فيه من دركٍ فإصلاحه عليه.

قال:

تنبيه

[في إثبات الواجب]

[على طريق المتكلمين والحكماء الطبيعيين والإلهيين]

تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت^١ الأول و وحدانيته و برأيته عن الصمات^٢ إلى تأملٍ بغير^٣ نفس الوجود؟! و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله^٤ و إن كان ذلك دليلاً عليه؟!

لكنّ هذا الباب أوثق و أشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود؛ فشهد به الوجود من حيث هو وجودٌ و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود^٥؛ و إلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي «سُتْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^٦. أقول: إن هذا حكمٌ لقوم ثم يقول: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» أقول: إن هذا حكمُ الصديقين^٧ الذين يستشهدون به لا عليه.

أقول:

استدلّ المتكلمون /66B/ بحدوث الأجسام و العوارض و إمكانها على وجود الخالق؛ و بالنظر في أحوال المخلوقات على كمالاته. و الحكماء الطبيعيون أيضاً استدلّوا بوجود الحركة على محرّكٍ و بامتناع اتصال المحرّكات لا إلى نهايةٍ على وجود محرّكٍ أوليّ غير متحرّك. ثم استدلّوا من ذلك على

١. A: بياناً في ثبوت. ٢. في بعض نسخ الإشارات: الصفات.

٣. E: لغير. ٤. A: محله. ٥. E: الواجب.

٦. E: الواجب. ٧. E: للصديقين.

وجود مبدءٍ أوّلٍ.

وأما الإلهيون فاستدلّوا بالنظر في الوجود وقالوا: الموجود إمّا واجبٌ أو ممكنٌ؛ و استدلّوا بالوجود الممكن على الوجود الواجب؛ و بوجوده على وحدانيّته و برائته عن النقائص؛ و بوحدانيّته و برائته عن النقائص على كَيْفِيَّةِ صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحدٍ.

و قد وقعت الإشارةُ إلى الطريقتين في الكتاب العزيز؛ و رجّح الشيخُ الطريقةَ الثانيةَ على الأوّل؛ لأنّها أوثق و أشرف؛ إذ فيها استدلالٌ بالعلّة على المعلولِ المسمّى بـ«برهان «لَمْ»»؛ و أيضاً بالمعلولِ على العلّةِ المسمّى بـ«برهان «إِنْ»»؛ و ليس في الأوّل إلاّ طريقة «إِنْ»؛ و برهان «لَمْ» أولى بإعطاء اليقين من [برهان] «إِنْ»، كما مرّ في المنطق.

و لما كانت الثانيةُ أصدقَ الوجهين؛ فقال: «هذا حكمُ الصّديقين الذين يستشهدون به على غيره لا بغيره عليه» و لأنّ استدلالَ العارفين الغير الممارسين للعلوم إنّما يكون بالحقّ على الحقّ دون المقتصرين على الممارسة؛ إذ هم في الأكثر يتمسّكون بالأنبياء؛ فتكون الثانيةُ طريقةَ الصّديقين.

قال:

النَّمَطُ الخامس في الصنع و الإبداع

أقول:

«الصُّنْعُ» إيجادُ الممكنِ المسبوقِ وجودُهُ بمادَّةٍ أو مُدَّةٍ؛ و «الإبداعُ» إيجادُ الممكنِ الذي لا يكون مسبقاً بشيءٍ منهما.
وفي هذا النمط مسائل:

[المسئلة] <الأولى >

<في أَنَّ علَّةَ حاجة الأثر إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث >

قال:

وهم

[في أَنَّ المتكلمين ذهبوا إلى احتياج الممكن إلى العلَّة في

حدوثه]

إنَّه قد يسبق^١ إلى الأوهام العامَّة أنَّ تعلقَ الشيء الذي يُسمَّونه «مفعولاً»
بالشيء الذي يُسمَّونه «فاعلاً» هو من جهة المعنى الذي تُسمَّى به

العامة^١ المفعول مفعولاً و الفاعل فاعلاً؛ و تلك الجهة أن ذلك أوجد و صنع و فعل؛ و هذا أوجد و فعل و صنع؛ و كل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن.

أقول:

«المفعول»^٢ يتعلق بـ«الفاعل» من حيث إنه يحتاج في وجوده إليه؛ و هذا لا نزاع فيه؛ و إنما النزاع في أن تلك الحيثية هل هي الإمكان أو الحدوث؟ و الأول مذهب الحكماء؛ و الثاني مذهب المتكلمين.

و يتفرع على هذا الخلاف أن الممكن حال بقائه هل يفتقر إلى المؤثر؟ فمن قال: «إن علة الحاجة الإمكان» قال: نعم! و من زعم أنها الحدوث، قال: لا!

قوله: «و تلك الجهة أن ذلك أوجد و صنع و فعل» أي الجهة التي تُسمى بها^٣ العامة المفعول مفعولاً هي أنه أوجد و صنع و فعل؛ و الجهة التي تُسمى بها^٤ الفاعل فاعلاً هي أن هذا أوجد و صنع و فعل.

قوله: «و كل ذلك يرجع» أي كل واحد من قولنا «أوجد و صنع و فعل» في المفعول عندهم راجع إلى معنى واحد و هو أنه حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن.

قال:

و قد يقولون: إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البناء و قوام البناء؛ و حتى أن كثيراً منهم لا يتحاشي أن يقول: لو جاز على الباري تعالى^٥ العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم؛ لأن العالم عنده إنما احتاج إلى

٢. A: + يتعلق.

٤. A: - تعالى.

١. E: يسمونه؛ هامش E: يسمى به.

٤. A: به.

٣. A: به.

البارئ تعالى في أن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلاً؛ فإذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل؟
وقالوا: لو كان يفتر إلى البارئ تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفترقاً إلى موجد آخر؛ والبارئ أيضاً^١ وكذلك إلى غير النهاية؛ ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفي ما يجب أن يُعتقد في هذا.

أقول:

من قال: «إنَّ علَّةَ الحاجةِ الحدوثُ» استدلَّ على استغناء الأثرِ خالَ البقاءِ عن المؤثرِ بوجوده:

فالأوَّل: مشاهدة حال البناء؛ فإننا نراه يحتاج إلى الباني في أن يوجده؛ فإذا أوجده لم يحتاج إليه بعد ذلك، بل يبقى موجوداً بدونه.

الثاني: الفاعل إنما يؤثر فيه بأن يُخرجه من العدم إلى الوجود وإذا أخرجه فلا يمكن بعد ذلك إخراجه من العدم إلى الوجود؛ فلا يحتاج إلى الفاعل عند الوجود.

الثالث: لو احتاج إلى الفاعل من حيث إنَّه يخرجه إلى الوجود حالة البقاء لا يمكن ذلك وإن احتاج من حيث إنَّه موجود؛ فكل موجود يفترق إلى موجد آخر حتى البارئ تعالى و يلزم التسلسل.

قال:

تنبيه

[في معنى الوجود بعد العدم ومعنى المفعول]

يجب علينا أن نحلل معنى قولنا: «فُعل و صُنِع و أوجد» إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه؛ ونحذف^٢ منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي.

أقول:

لما ذكر أن الجمهور ظنوا أن احتياج المفعول إلى الفاعل لأجل المعني الذي تُسمي به

العامة المفعول مفعولاً وذلك المعني أنه أوجد و صنع وفعل؛ وكل ذلك راجع إلى أنه حصل للشيء من شأنه شيء آخر وجود بعد ما لم يكن؛ فوضع الشيخ على سبيل التسليم أن معنى «المفعول» هو هذا وأراد أن يحلّل هذا المعنى إلى أجزائه البسيطة وينظر أ جميع أجزائه معتبر في الاحتياج أم المعتبر بعضها والباقي معاون لذلك البعض بالعرض؟ ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل.

قال:

فنقول: إذا كان^١ شيء ما معدوماً ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما؛ فإننا نقول له «مفعول»؛ ولانبالي الآن^٢ كان أحدهما محمولاً عليه الآخر مساوياً أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلاً إلى أن يزداد؛ فيقال: موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحريك من الشيء وبمباشرة^٣ وبآلة وبقصد اختياري أو غيره^٤ أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو بشيء من مقابلات هذه الأشياء^٥؛ فلسنا نلتفت^٦ إلى ذلك. /67A/ على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولاً.

و الذي يقابله ويكون بسببه فإننا نقول له «فاعل».

أقول:

يعني نحن نطلق «المفعول» على المحدث كما ذكرتم؛ ولا يضرنا أن لا يكون المفعول في نفس الأمر عن الحادث، بل يكون محمولاً عليه مساوياً أو أعم أو أخص؛ لأن غرضنا أن نبين أن تعلق المفعول عين الحادث أو غيره؛ لأنه إن كان عينه أو مساوياً له فكما نبين في هذا الفصل والفصل الآتي؛ وإن كان أعم منه فهو أيضاً يوافق غرضنا؛ لأنه حينئذ يعم الحادث والقديم؛ ويلزم أن يكون تعلق المفعول لكونه ممكن الوجود وإن كان أخص من المحدث؛ فأيضاً يحصل المقصود كما يبين قوله «حتى يحتاج» يعني يكون المفعول

١. A: - كان. ٢. في بعض نسخ الاشارات: كان شيء من الأشياء.

٣. هامش E: لأن؛ في بعض نسخ الاشارات: + أ. ٤. A: مباشرة.

٥. E: - أو غيره. ٦. E: - الأشياء. ٧. في بعض نسخ الاشارات: + الآن.

أخص من المحدث حتى يحتاج إلى أن يزداد على معنى المحدث شيء آخر حتى يساوي المفعول مثل ما يقال: المفعول هو موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحريك من ذلك الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري أو غيره كاستغنائه عن البناء الحادث بالباني أو بطبع كحدوث الميل بطبع الجسم أو تولد كحدوث الحركة من الميل أو غير ذلك أو بشيء من مقابلات هذه الأشياء.

قال: «فلسنا نلتفت إلى ذلك»؛ إذ لا يضرنا ذلك كما يجي.

واعلم أن هذه القيود هي ما ذهب إليه المتكلمون؛ وقال بعضهم: «الجسم يحدث أولاً اعتماداً وهو الميل و تتولد من ذلك الاعتماد الحركة».

و «المباشرة» ما لا يكون بآلة.

وليس في الشروح تقرير هذا الموضع كما ينبغي.

قوله «على أن الحق» يعني زيادة هذه المعاني وإن كانت لا تضرنا لكن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولاً.

قوله «و الذي يقابله و يكون بسببه فإننا نقول له فاعل» يعني الذي يقع بإزاء المفعول في النسبة و يكون حدوثه [بسببه] فإننا نقول له «فاعل».

قال:

و الدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل: «فعل بآلة» أو «بحركة» أو «بقصد»^١ أو «بطبع» لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً أو يتضمن تكريراً في المفهوم.

أما النقض فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع؛ فإذا قال: «فعل بالطبع» كان كأنه قال: «فعل ما فعل»^٢.

و أما التكرير: فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار؛ فإذا قال: «فعل بالاختيار» كان كأنه قال^٣: «إنسان حيوان».

٢. أ. - فإذا قال فعل بالطبع ... فعل.

١. E. - أو بقصد.

٣. A. - قال.

أقول:

الدليل على أن الفاعل مساوٍ للمحدث بمعنى أنه الذي يُعطي الوجودَ للمعدوم بدون اعتبار شيءٍ من القيود ومقابلاتها أنه لو لم يكن كذلك، بل يُعتبر مع الفاعل شيءٌ منها لزم النقضُ أو التكرار؛ لأنه لو قُيد بقيدٍ داخلٍ لكان تكراراً ولو قُيد بمقابله لكان نقضاً. فعلم أن «الفاعل» يساوي «المحدث» بالمعنى المذكور. وعلم من هذا أن مفهومَ الفاعل هو الإحداث بدون قيدٍ من القيود ومقابلاته^١.

قال:

وإذا كان مفهومُ الفعلِ ذلك أو كان بعضُ مفهومِ الفعلِ فليس يضرنا ذلك في غرضنا. ففي مفهومِ الفعلِ وجودٌ وعدمٌ؛ وكون ذلك الوجودِ بعدَ العدمِ كأنه صفةٌ لذلك الوجودِ محمولةٌ عليه. وأما العدمُ فلن يتعلّقَ بفاعلٍ وجودِ المفعول. وأما كونُ هذا الوجودِ موصوفاً بأنه بعدَ العدمِ فليس بفعلٍ فاعليٍّ ولا جعلٍ جاعليٍّ. إذ هذا الوجودُ لمثل هذا الجائرِ العدمِ لا يمكن أن يكونَ إلا بعدَ العدمِ. فبقي أن يكونَ تعلّقه من حيث هو هذا الوجودُ إما وجوداً ما ليس بواجبِ الوجودِ وإما وجوداً ما يجب أن يسبق وجوده العدمُ.

أقول:

شرع ههنا في التحليل.

وتقريره: أنه إذا كان مفهومُ الفعلِ ما ذكرناه] وهو الإحداثُ أو يكون الإحداثُ بعضَ مفهومِ الفعلِ - كما زعم المتكلمون في اعتبارِ القيود - فلا يضرنا في غرضنا؛ لأنه حينئذٍ لا بدّ وأن يكونَ في مفهومِ الفعلِ ثلاثة أشياء:

[١]. وجود؛

[٢]. و عدم؛

[٣]. و كون الوجود بعد العدم الذي هو صفةٌ محمولةٌ على الوجود؛

و يلزم منه المطلوب؛ و ذلك لأنَّ العدمَ لا يكون متعلّقاً بفاعلِ الوجود؛ لأنَّ العدمَ السابقَ حاصلٌ - سواء وجد حالَ الوجود أو لا - و كذا كون الوجود بعد العدم ليس بفاعلِ الفاعل؛ لأنَّ وجودَ الحادثِ واجبُ الاتّصافِ بهذه الصّفةِ و ما يكون واجباً لا يكون بفاعلِ الفاعل؛ فبقي أن يكونَ المتعلّقُ بالفاعل هو وجودُ الحادثِ إمّا باعتبارِ أنّه وجودٌ ما ليس بواجبٍ لذاته - أي وجودٌ أمرٍ ممكنٍ - أو باعتبارِ أنّه وجودٌ أمرٍ سبقَ على وجودِهِ العدمُ؛ و الثاني باطلٌ كما يجيء في الفصل الآتي. فتعيّن الأول؛ و يلزم أن يكونَ علّةُ الاحتياجِ هو الإمكانُ؛ فَعَلِمَ أنَّ ما له مدخلٌ بالذات في الغرضِ هو وجودُ الممكنِ لا العدم و لا الوجود الموصوف بكونه بعد العدم.

قال:

تكملة وإشارة

[إلى علّة تعلق الوجود بالممكنات الحادثة]

فالآن لنعتبر أنّه لأيّ الأمرين يتعلّق؟

فنقول: إنّ مفهومَ «كونه غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره» لا يمتنع أن يكونَ على أحدِ القسمين^١:

أحدهما: واجب الوجود بغيره دائماً^٢؛

و الثاني: واجب الوجود بغيره وقتاً ما.

فإنّ هذين يُحمَل عليهما «واجب الوجود بغيره» و يُسَلَب عنهما «واجب الوجود بذاته» من حيث المفهوم أو يمنع شيء من خارج.

و أمّا مسبق العدم فليس له إلّا وجهٌ واحد؛ و هو^٣ في مفهومِهِ أخَص من المفهوم الأول.

و المفهومان جميعاً يُحمل عليهما «التعلّق بالغير».

أقول:

أراد أن يبيّن أنّ تعلّق وجود الحادث أ هو لكونه وجوداً ممكناً أو لكونه وجوداً سبقه العدم؟ ليظهر فساد ما ذهب إليه الجمهور؛ فقدّم لذلك مقدّمة وهي:

إنّ مفهوم «كون الشيء غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره» أعمّ من كونه واجب الوجود بغيره دائماً و من كونه كذلك وقتاً ما؛ فإنّ كلّ واحدٍ منهما يصدق عليه أنّه واجب الوجود بغيره و أنّه ليس بواجب الوجود بذاته؛ فإذاً «الواجب بالغير» يشتمل على هذين القسمين من حيث مفهوم أنّه واجب بالغير إلّا أن يمنع شيء خارج من هذا المفهوم عن صدقه على أحد القسمين؛ فينحصر في القسم الآخر، كما زعم المتكلّمون [من] أنّ الشيء لا يجوز أن يكون واجباً بغيره دائماً؛ لأنّ الدائم غني عن الفاعل.

و أمّا المسبوق بالعدم فليس له إلّا وجه واحد و هو أنّه واجب الوجود بغيره وقتاً ما.

فـ«الواجب بالغير» أعمّ من «المسبوق بالعدم».

و قد يصدق عليهما «التعلّق بالغير»؛ و المراد بكونه واجباً بغيره أنّه لو كان له وجوب كان بغيره لتساوي قولنا: ليس «بواجب الوجود» و «بذاته» الذي هو الإمكان؛ و يلزم المطلوب /77B/ و هو كون الإمكان علّة لا أنّه واجب بغيره بالفعل؛ لأنّ هذا أخصّ من الإمكان، لا اختصاصه بزمان الوجود.

قال:

و إذا كان معنيان أحدهما أعمّ من الآخر و يُحمل على مفهوميهما معنى؛ فإنّ ذلك المعنى للأعمّ بذاته أولاً و للأخصّ بعده^١؛ لأنّ ذلك المعنى لا يلحق الأخصّ إلّا و قد لحق الأعمّ من غير عكس حتّى لو جاز هيهنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره^٢ و يمكن له في حدّ نفسه لم يكن هذا

التعلُّق.

فقد بان أنَّ هذا التعلُّق هو بسبب الوجه الآخر.

أقول:

لَمَّا ثَبِتَ أَنَّ «الواجب بالغير» أَعَمُّ من «المسبوق بالعدم» وقد لحقهما «التعلُّق بالغير»؛ فنقول: هذا اللاحق للواجب بالغير أولاً وبالذات وللمسبوق بالعدم بعده وبسببه؛ وذلك لِأَنَّ كُلَّ مَعْنِيَيْنِ أَحَدُهُمَا أَعَمُّ من الآخر وَحُمِلَ عَلَيْهِمَا مَعْنَى ثَالِثٌ؛ فَذَلِكَ الْمَعْنَى لَا يَلْحَقُ الْأَخْصَّ إِلَّا وَقَدْ لَحِقَ الْأَعَمُّ؛ وَيُمْكِنُ أَنْ يَلْحَقَ الْأَعَمُّ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْحَقَ الْأَخْصَّ؛ وَلَمَّا لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ كَلِّيَّةً؛ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ وَالْوُجُودَ مَثَلًا لَاحِقًا لِلْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ مِنْ غَيْرِ تَقَدَّمَ الْأَعَمُّ فِي ذَلِكَ خَصَّصَ الْحُكْمَ بِصُورَةِ النِّزَاعِ؛ فَقَالَ: هُنَا إِنَّمَا يَلْحَقُ التَّعَلُّقُ بِالْغَيْرِ لِلْمَسْبُوقِ بِالْعَدَمِ بِوَسْطَةِ كَوْنِهِ وَاجِبًا بِالْغَيْرِ؛ لِأَنَّا لَوْ فَرَضْنَا أَنَّ الْمَسْبُوقَ بِالْعَدَمِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ بِالْغَيْرِ فِي حَدِّ نَفْسِهِ، بَلْ بِالذَّاتِ مَعَ كَوْنِهِ مَسْبُوقًا بِالْعَدَمِ لَمْ يَكُنْ لَهُ التَّعَلُّقُ بِالْغَيْرِ؛ فَعُلِمَ أَنَّ هَذَا التَّعَلُّقَ بِسَبَبِ كَوْنِهِ وَاجِبًا بِالْغَيْرِ وَهُوَ الْإِمْكَانُ؛ فَنَبِتَ أَنَّ عِلَّةَ الْحَاجَةِ الْإِمْكَانُ.

قال:

وَلِأَنَّ هَذِهِ الصِّفَةَ دَائِمَةً الْحَمْلِ عَلَى الْمَعْلُولَاتِ لَيْسَ فِي حَالِ الْحُدُوثِ فَقَطْ. فَهَذَا التَّعَلُّقُ كَائِنٌ دَائِمًا؛ وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَ لَكُونُهُ مَسْبُوقَ الْعَدَمِ؛ فَلَيْسَ هَذَا الْوُجُودُ إِنَّمَا يَتَّعَلَّقُ حَالٌ مَا يَكُونُ بَعْدَ الْعَدَمِ فَقَطْ^١ حَتَّى يَسْتَفْنِيَ بَعْدَ ذَلِكَ عَنْ ذَاتِ الْفَاعِلِ.

أقول:

أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ أَنَّ الْمَعْلُولَ حَالٌ بَقَائِهِ مُحْتَاجٌ أَيْضًا. وَتَقْرِيرُهُ: أَنَّهُ لَمَّا ثَبِتَ أَنَّ التَّعَلُّقَ بِالْغَيْرِ لَكُونُهُ مُمْكِنًا وَبِهَذَا الْمَعْنَى حَاصِلٌ لَهُ دَائِمًا؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُتَّعَلِّقُ بِالْغَيْرِ أَيْضًا كَذَلِكَ. فَيَكُونُ حَالُ الْبَقَاءِ أَيْضًا مُحْتَاجًا إِلَى الْغَيْرِ؛ فَيَبْطُلُ مَا ظَنَّهُ الْجُمْهُورُ.

ثم قال: إِنَّ عِلَّةَ التعلُّق لو كان كَوْنُ المفعول مسبوقاً بالعدم - على ما ظنَّوه - لكان التعلُّق حاصلًا أيضاً حالة البقاء؛ لأنَّ هذه الصفة حاصلةٌ للمسبوق بالعدم حالة الحدوثِ والبقاء؛ إذ يصدق عليه حالة البقاء أَنَّهُ مسبوقٌ بالعدم؛ فيكون أيضاً متعلِّقاً حالة البقاء.

«المسئلة الثانية»

«في أَنَّ كُلَّ حادثٍ مسبوقٌ بزمانٍ و مادةٍ»

قال:

تنبيه

[في أَنَّ كُلَّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بموجودٍ غير قارٍ الذات]

الحادثُ بعد ما لم يكن له قبلُ لم يكن فيه ليس كقبليَّة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبلُ وما هو بعدُ معاً في حصول الوجود، بل قبليَّته قبلُ لا تثبت مع البعد؛ ومثل هذا فيه أيضاً تجددٌ بعديَّة بعد قبليَّة باطلة؛ وليست تلك القبليَّة هي نفس العدم؛ فقد يكون العدم بعد؛ ولا ذات الفاعل؛ فقد يكون قبل و مع و بعد؛ فهي شيء آخر لا يزال فيه تجددٌ و تصرُّم على الاتصال؛ وقد علمتُ أَنَّ مثلَ هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات.

أقول:

هذه مقدِّمةٌ للمطلوب.

و تقريرُها: أَنَّ الحادث إذا وُجد بعد ما لم يكن، يكون له قبلُ لم يكن موجوداً فيه و لا يكون قبليَّته ذلك القبل كقبليَّة الواحد على الاثنين وأمثالها التي جاز أن يكون مع تلك القبليَّة ما هو قبلُ و ما هو بعدُ معاً، بل يكون قبليَّته لا يثبت القبل بها مع البعد و القبل الذي لا يثبت مع البعد لا بدَّ له من بعدٍ و تجددٌ بعديَّة بعد قبليَّة باطلة؛ و تلك القبليَّة:

[١]. إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسَ الْعَدَمِ

[٢]. أَوْ نَفْسَ الْفَاعِلِ

[٣]. أَوْ نَفْسَ الْحَادِثِ

[٤]. أَوْ شَيْئاً آخَرَ.

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَدَمَ قَدْ يَكُونُ بَعْدَ دُونَ الْقَبْلِيَّةِ؛ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسَ الْعَدَمِ السَّابِقُ؟!

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْفَاعِلَ قَدْ يَكُونُ قَبْلًا وَبَعْدًا؛

وَكَذَا الثَّلَاثُ؛ لِأَنَّ الْحَادِثَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ تِلْكَ الْقَبْلِيَّةِ، بَلْ شَيْءٌ آخَرُ لَا يَزَالُ فِيهِ تَجَدُّدٌ وَانْقِطَاعٌ عَلَى الْإِتِّصَالِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْقَبْلِيَّةَ لَا يُمْكِنُ حَدُوثُهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ قَبْلِيَّةٌ وَإِلَّا لَكَانَ لَهَا قَبْلٌ وَتَلْزَمُ الْقَبْلِيَّةُ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِهَا؛ فَتَكُونُ مُتَحَقِّقَةً إِلَى الْأَزْلِ؛ وَلَا يَزَالُ فِيهَا تَجَدُّدٌ وَتَصَرُّمٌ؛ فَإِنَّ قَبْلًا قَدْ يَكُونُ أَعْدَ وَقَبْلًا قَدْ يَكُونُ أَقْرَبُ؛ وَالْأَبْعَدُ يَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْأَقْرَبِ وَإِلَّا لَمَا كَانَ أَعْدَ؛ فَيَكُونُ قَبْلِيَّةُ الْأَبْعَدِ قَبْلَ قَبْلِيَّةِ الْأَقْرَبِ؛ وَأَيْضًا لَوْ كَانَتِ الْقَبْلِيَّةُ قَارًّا الْأَجْزَاءَ لَكَانَ الْأَزْلُ مَعَ مَا لَا يَزَالُ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

فَعَلِمَ أَنَّ الْقَبْلِيَّةَ شَيْءٌ لَا يَزَالُ فِيهِ تَجَدُّدٌ وَتَصَرُّمٌ عَلَى الْإِتِّصَالِ، كَالْحَرَكَةِ.

وَهَذِهِ الْمَقْدَمَةُ مَا بَيَّنَّهَا أَحَدٌ وَهِيَ عِمْدَةُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ؛ فَتَحَقُّقُ اتِّصَالٍ أَيْ امْتِدَادٍ غَيْرِ الذَّاتِ مُطَابِقٌ لِلْحَرَكَاتِ حَاصِلٌ لِلْقَبْلِيَّاتِ وَالْبَعْدِيَّاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ مَعَ بَدَايَةٍ؛ وَقَدْ عَلِمَ فِي النَّمْطِ الْأَوَّلِ أَنَّ مِثْلَ هَذَا الْإِتِّصَالِ الْمُطَابِقِ لِلْحَرَكَاتِ لَا يَتَأَلَّفُ عَنْ غَيْرِ الْمُنْقَسِمَاتِ وَإِلَّا لَزِمَ تَرَكُّبُ الْجِسْمِ مِنْ أَجْزَاءٍ لَا تَتَجَزَّى.

قال:

إِشَارَةٌ

[إِلَى مَاهِيَةِ الزَّمَانِ]

وَلِأَنَّ التَّجَدُّدَ لَا يُمْكِنُ إِلَّا مَعَ تَغْيِيرٍ حَالٍ؛ وَتَغْيِيرُ الْحَالِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا لِذِي قُوَّةٍ تَغْيِيرٍ حَالٍ، أَعْنِي الْمَوْضُوعَ؛ فَهَذَا الْإِتِّصَالُ إِذَنْ مُتَعَلِّقٌ بِحَرَكَةٍ وَمُتَحَرِّكٍ؛ أَعْنِي بِتَغْيِيرٍ وَتَغْيِيرٍ لَاسِيَمًا مَا يُمْكِنُ فِيهِ أَنْ يَتَّصَلَ وَلَا يَنْقَطِعَ وَهِيَ الْوَضْعِيَّةُ

الدوريّة؛ وهذا الاتّصالُ يحتمل التقدير؛ فإنّ قبلاً قد يكون أبعد و قبلاً قد يكون أقرب؛ فهو كمّ مقدّر للتغيّر؛ وهذا هو الزمان وهو كميّة الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم والتأخّر اللّذين لا يجتمعان.

أقول:

لما ثبت وجود اتّصالٍ حاملٍ للقبليّات المتجدّدة؛ والتجدّد لا يمكن إلّا مع تغيّر حالٍ، لا متناهِ التجدّد بدون تغيّر؛ وتغيّر الحال لا يمكن إلّا لشيء يصلح له التغيّر وهو الموضوع؛ لأنّ التغيّر عرضٌ؛ فلا بدّ له من موضوع؛ فهذا الاتّصالُ إذن متعلّق الوجود بتغيّرٍ ومتغيّر لكنّ التغيّر هو الحركة؛ فهو متعلّق بحركةٍ ومتحرّكٍ؛ وتلك الحركة لا يجوز أن تكون منقطعةً، لما بيّنا [من] أنّ 68A/ هذا الاتّصال غير منقطع؛ فهي الوضعيّة؛ لأنّ الحركات المستقيمة متناهيةً، لكون المسافات كذلك كما مرّ؛ وهذا الاتّصالُ يحتمل التقدير؛ فإنّ قبلاً يكون أبعد من قبلٍ وما هو كذلك فهو كمّ؛ وليس كمّاً منفصلاً لما بيّنا [من] أنّه غير مركّب من أشياء غير منقسمٍ وهو متعلّق الوجود بالتغيّر؛ فيكون مقداراً للتغيّر و مقدارُ التغيّر هو الزمان؛ فعلم أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بزمانٍ.

ثمّ ذكر تعريفه؛ فقال: «هو كميّة الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم والتأخّر اللّذين لا يجتمعان.»

و تحقيقه أنّ للحركة امتدادين:

أحدهما: بحسب المسافة؛ لأنّها منطبقةٌ على المسافة و يزيد بزيادة المسافة و ينقص بنقصانها؛

والثاني: بحسب تقدّم أجزاء الحركة وتأخّرها؛ أي تراخي الأجزاء بعضها عن بعض؛ وهذا الامتداد قد لا يختلف بزيادة المسافة ونقصانها؛ والزمان هو هذا.

قال:

إشارة

[إلى أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بموضوع أو مادّة]

كلّ حادثٍ فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود؛ فكان إمكان وجوده حاصلًا؛ وليس هو قدرة القادر عليه وإلّا لكان إذا قيل في المحال: «إنّه غير مقدور

عليه؛ لأنّه غير ممكن في نفسه» فقد قيل: «إنّه غير مقدور عليه؛ لأنّه غير مقدور عليه» أو ^١ «إنّه غير ممكن في نفسه؛ لأنّه غير ممكن في نفسه.»

فبيّن إذن أنّ هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه؛ وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي. فيفتقر إلى موضوع.

فالحادث ^٢ يتقدّمه قوّة وجود و موضوع.

أقول:

يريد بيان أنّ كلّ حادثٍ مسبوق بمادّة.

و تقريره: أنّ كلّ حادثٍ قبل وجوده ممكن الوجود وإلّا لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً؛ وكلاهما باطل؛ إذ يمتنع حدوث الواجب والممتنع؛ وإذا كان ممكناً كان إمكان وجوده حاصلًا؛ فكلّ حادثٍ إمكان وجوده حاصلٌ قبل وجوده وهو ليس قدرة القادر عليه؛ أي ليس إمكان تأثير الفاعل فيه؛ لأنّ السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه؛ فلو كان الإمكان عين قدرة القادر لكان عدمه عين عدمها و يلزم كون الشيء سبباً لنفسه؛ فكان قولنا في المحال «غير مقدور عليه؛ لأنّه غير ممكن في نفسه»؛ والأولى أن يُقال في موضع قوله «غير مقدور عليه» «لكون القادر غير قادر» ليستقيم الكلام؛ فلعلّه تساهل؛ وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه؛ إذ هو إضافي؛ لأنّه نسبة بين الماهيّة والوجود؛ والأمور الإضافيّة أعراض؛ والعرض لا بدّ [له] من موضوع. فإذا كان الحادث يتقدّمه إمكان الوجود وموضوع ذلك الإمكان؛ وذلك الموضوع مادّة الممكن إن كان جوهرًا وموضوعه إن كان عرضاً.

وفيه بحث؛ لأنّ الإمكان اعتباري؛ لأنّه لو كان حقيقيًا وهو حاصلٌ قبل وجود الحادث:

[١]. فإن كان قائماً بالحادث لزم قيام الموجود بالمعدوم؛

[٢]. وإن كان قائماً بغيره يلزم قيام صفة الشيء بغيره؛ وهو محالٌ سواء كان الغير مادّة

الحادث أو غيرها.

و أجاب بعضُ الشارحين بأنَّ معنى إمكانِ الشيء هو كونُ ذلك الشيء في موضوعه بالقوَّة و هو صفةٌ للموضوع من حيث هو فيه.

وفساده واضح؛ لأنَّ كونَ الشيء في موضوعه بالقوَّة صفةٌ له لا لموضوعه.

و أيضاً؛ هذا الدليلُ منقوضٌ بحدوثِ النفس؛ فإنَّها عندهم حادثَةٌ وليس لها مادَّةٌ ولا موضوعٌ.

فإن قلتَ: مادَّتُها مادَّةٌ بدنها وهي قديمةٌ.

قلتَ: إمكانُ المجرّدِ بمادَّةٍ بدنه أفحش!

قال:

تنبيه

[في الحدوث الذاتي للممكنات]

الشيء يكون^١ بعد الشيء من وجودٍ كثيرةٍ مثل: البعدية الزمانية و المكانيّة.

و إنّما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاقِ الوجود و إن لم يمتنع أن يكونا^٢ في الزمان معاً.

و ذلك إذا كان وجودُ هذا عن وجودٍ^٣ آخر و وجودُ الآخر ليس عنه. فما استحقَّ هذا الوجودَ إلّا و الآخر محضٌ^٤ له الوجودُ و اصلُ^٥ إليه الحصولُ؛ و أمّا الآخر فليس يتوسّط هذا بينه و بين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل إليه الوجودُ لا عنه؛ و ليس يصل إلى ذلك إلّا ما زاد على الآخر. و هذا مثل ما تقول: «حرّكتُ يديّ؛ فتحركَ المفتاحُ» أو «ثمَّ تحركَ المفتاحُ» و لا تقول: «تحركَ المفتاحُ؛ فتحركتُ يديّ» أو «ثمَّ تحركتُ

٣. E - وجود.

٤. E - الآمازاً.

٢. A - يكون.

٥. E - وصل.

١. E - قد يكون.

٤. E - حصل.

يَدَيَّ»؛ وإن كانا معاً في الزمان.

فهذه بعدية بالذات.^١

أقول:

أراد أن يبين الحدوث الذاتي - والحدوث هو كون تحقق شيء متأخراً عن لا تحققه - إما إضافي - وهو الذي مضى من تحقق شيء أقل مما مضى من تحقق آخر - وإما مطلقاً لا زمني - وهو الذي يكون التحقق مسبوقاً بالالتحقق بالذات - .
فأراد في هذا الفصل أن يبين أن تحقق الممكنات متأخر عن لا تحققها بالذات؛ فقدم لذلك بيان معنى التأخر الذاتي.

و تقريره: أنه قد مر في النمط الثاني أقسام التقدم والتأخر؛ وعلم أنه أن التأخر الذاتي ما يكون للمعلول بالنسبة إلى علته؛ لأنه إذا كان وجود المعلول عن وجود العلة؛ فلا يستحق المعلول وجوده إلا والعلة حصل لها الوجود؛ و وصل إليه الحصول من علته؛ إن كان لفاعله؛ وأما العلة فليس يتوسط المعلول بينها وبين علته في الوجود، بل يصل إلى العلة الوجود لا عن المعلول وليس يصل إلى المعلول من تلك العلة إلا ما زاد على العلة ومثل بحركة اليد وحركة المفتاح؛ وهو ظاهر.

قال:

ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله عن غيره قبلية بالذات؛ وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد، بل إنما يكون له الوجود عن غيره.

فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي.

أقول:

إذا عرفت معنى التأخر فنقول: كل حال يكون للشيء باعتبار ذاته عند تجرده عن

غيره و يكون قبلَ حالٍ يكون له من غيره قبليةً بالذات؛ 68B/ لأنّ ما يكون باعتبارِ الذات يكون متوقفاً على الذات فقط؛ و ما يكون باعتبارِ الغير يتوقّف على الذات و على الغير؛ فيكون هذا متأخراً عن الذات بمرتبتين، لكونه متأخراً عن المجموع المتأخّر عن الذات دون الأول؛ فإنّه متأخّر عن الذات بمرتبة؛ فيكون إمّا مع المجموع أو قبله ضرورةً؛ و على التقديرين يتقدّم على الثاني.

و ههنا بحث؛ لأنّ هذا التأخّر إمّا يكون بالذات ان لو كان الثاني معلولاً للأول، كما ذكر في هذا الفصل؛ و ليس كذلك.

و قال بعضُ الشارحين في بيان هذا التأخّر: «إنّ ارتفاع حالِ الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته؛ و ذلك يقتضي ارتفاع الحالِ الذي بالغير؛ و أمّا ارتفاع الحالِ الذي بالغير لا يقتضي ارتفاع الحالِ بحسب الذات.»

و فيه نظر؛ إذ ما لزم من هذا إلّا كونُ ارتفاع الحالِ الذي بحسب الذات مستلزماً لارتفاع الحالِ الذي بالغير؛ و ذلك لا يوجب التقدّم؛ لأنّ ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلّة مع تأخّر المعلول عن العلّة.

قوله: «و كلّ موجودٍ عن غيره» - إلى الآخر - يعني كلّ ممكنٍ موجودٍ عن غيره لو فرض مجرداً عن ذلك الغير فإمّا أن يستحقّ اللاوجود أو لا يكون له وجود؛ و إن لم يستحقّ اللاوجود؛ لأنّ ما يكون لا يكون عند الغير؛ فاللاوجود هو المحال الذي يكون له باعتبار تجرّده عن علّة الوجود؛ فيكون سابقاً على الوجود؛ فإذا ن وجوده مسبوقٌ بلا وجوده بالذات و هو الحدوث الذاتي.

و فيه نظر؛ إذ لا وجوده عند عدم علّة الوجود لا يلزم أن يكون لذاته، بل إمّا يكون لعدم العلّة؛ لأنّ عدم العلّة علّة العدم عندهم؛ و لأن سلّمنا ذلك لكنّا بيّنا قبل أنّ ذلك لا يوجب التأخّر بالذات.

<المسئلة الثالثة >

<في أحوال العلّة مع المعلول >

قال:

تنبيه

[في أنّ المعلول لا يتخلف عن علته التامة]

وجود المعلول متعلق بالعلّة من حيث هي على الحال التي بها تكون علّة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمورٍ تحتاج إلى^١ أن تكون من خارج و لها مدخل في تنميط كون العلّة علّة بالفعل مثل: الآلة حاجة النجار إلى القدوم أو المادّة حاجة النجار إلى الخشب أو المعاون حاجة النشار إلى نشارٍ آخر أو الوقت حاجة الآدمي إلى الصيف أو^٢ الداعي حاجة الأكل إلى الجوع أو زوال المانع^٣ حاجة الغسال إلى زوال الدُجن.

أقول:

يريد أن تثبّه على أنّ المعلول لا يتخلف عن علته التامة. و تقريره: أنّ المعلول إنّما يوجد من العلّة إذا كانت العلّة على الحال التي تكون بها علّة بالفعل - أي موجدّة بالفعل - و هي الحال التي تصير معها العلّة علّة تامة؛ و تلك الحال تنقسم إلى ما لا يخرج عن ذات العلّة و إلى ما يخرج عنها.

و الأوّل إمّا «الطبيعة» إن لم يكن التأثير بالاختيار أو «الإرادة» إن كان كذلك. و الثاني سبعة أقسام؛ لأنّ ما تتمّ به عليّة العلّة إمّا وجودي أو عديمي؛ و الوجودي إمّا شريك لها في التأثير أو لا؛ و الأوّل «المعاون» كالنشار؛ و الثاني إمّا أن يكون واسطة بينها و بين المعلول لوصول أثره إليه أو لا؛ و الأوّل «الآلة» كالقدوم للنجار؛ و الثاني إمّا محلّ لفعليها أو لا؛ و الأوّل «المادّة» كالخشب للسريّر أو «الموضوع» كالثوب للصباغ؛ و الثاني إمّا ظرف أو لا؛ و الأوّل إمّا ظرف المكان أو الزمان كاليمين و الصيف للآدمي؛ و الثاني إمّا

١. أ: مانع.

٢. E: إلى.

٣. A: إلى.

أن يكونَ ممكنَ الأثر في الجملة بدونه أو لا؛ والأوّل كالداعية مثل الجوع للأكل؛ والثاني كفعلِ الفاعل من الحركات و السكنات و غيرهما؛ وأمّا العدميّ فهو زوالُ المانع كزوالِ الدُجْن للغسّال.

«الآدمي» متّخذ من «الأدم»؛ و «الأدم» جمع «أديم» كـ«أفق» و «أفيق».

قال:

و عدمُ المعلول متعلّق بعدمِ كونِ العلةِ على الحالة التي هي بها علّةٌ بالفعل،^١ كانت^٢ ذاتها موجودة لا على تلك الحالة أو لم تكن موجودةً أصلاً؛ فإذا لم يكن شيءٌ يعوّق^٣ من خارج و كان الفاعلُ بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علّة توقّف وجودِ المعلول على وجود الحالة المذكورة. فإذا وجدتْ كانتْ طبيعةً أو إرادةً جازمةً أو غيرَ ذلك وجب وجودُ المعلول؛ وإن لم توجد وجب عدمه؛ وأيّهما فُرض أبداً كان ما يبازيه أبداً أو وقتاً ما كان وقتاً ما.

أقول:

كما أنّ وجودَ المعلول يتعلّق بوجودِ العلة من حيث هي على الحالة التي تكون بها علّة؛ فكذا يتعلّق عدمه بعدمها على تلك الحالة؛ وكون عدمها على تلك الحالة إما بأن تكون ذاتها موجودة لا على تلك الحالة أو لم يكن موجوداً أصلاً؛ وإذا علّم متعلّق وجود المعلول و متعلّق عدمه فإذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع فإن كان الفاعلُ علّة تامّة يجب وجودُ المعلول، لكونه حينئذٍ موجداً بالفعل؛ وإن لم يكن تامّةً تحتاج إلى الحالات المذكورة أو بعضها؛ فوجودُ المعلول متوقّف على وجودِ تلك الحالة؛ فإذا وجدتْ وجب وجودُ المعلول؛ لأنّ الفاعلَ حينئذٍ يصير موجداً بالفعل؛ فلو تخلف المعلولُ عنه لما كان الفاعلُ موجداً بالفعل؛ وإن لم يوجد وجب عدمه؛ لأنّه توقّف على شيءٍ لم يوجد؛ ويلزم ذلك أن يكونَ وجودُ المعلول و عدمه تابعاً لوجودِ العلة و عديمها في التأييد والتوقيف.

٣. في بعض نسخ الاشارات: معوّق.

٢. E, A. كان.

١. E. + سواء.

قال:

وإذا جاز أن يكون شيء متساوية^١ الحال في كل شيء، وله معلول لم يبعد
أن يجب عنه سرمداً. فإن لم يسّم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدّمه عدمٌ
فلا مضائقة^٢ بعد ظهور المعنى.

أقول:

لما ثبت أن المعلول يجب وجوده مع وجود علته التامة؛ فلو جاز وجود شيء
دائم الوجود متساوية الحال في كل شيء لا تتجدد له حال ولا تزول عنه حال من التأثير و
الفعل وغير ذلك؛ و يكون له معلول؛ لم يبعد أن يجب عنه المعلول دائماً؛ فإن لم يسّم هذا
المعلول مفعولاً لأجل أنه لم يسبقه عدمٌ؛ A69/ فلا مضائقة بعد ظهور المعنى؛ إذ لا مشاحة
في العبارات.

وإنما قال: «لم يبعد» ولم يقل: «وجب» مع أنه واجب؛ لأن غرضه ههنا إزالة استبعاد
الجمهور وجود معلول قديم؛ ولما لم يثبت في ما مر وجود علة بهذه المثابة فلذلك قال:
«لو جاز».

ويطلق:

[١] «السرمد» في اصطلاحهم على نسبة الثابت إلى الثابت؛

[٢] و «الدهر» على نسبة المتغير إلى الثابت؛

[٣] و «الزمان» على نسبة المتغير إلى المتغير.

قال:

تنبيه

[في تفسير معنى الإبداع]

الإبداع هو أن يكون من الشيء وجودٌ لغيره متعلق به فقط دون متوسطٍ
من مادةٍ أو آلةٍ أو زمانٍ؛ وما يتقدّمه عدمٌ زماناً^٣ لم يستغن عن متوسطٍ؛ و

الإبداعُ أعلى رتبة^١ من التكوينِ والإحداثِ.

أقول:

إيجادُ الشيء إما بدون متوسِّطٍ بأن لا يتوقَّف المعلولُ على غير الموجدِ أو يكون بمتوسِّطٍ من مادةٍ أو مُدَّةٍ أو آلهٍ؛

و الأولُ هو «الإبداع»؛ والثاني إمَّا «التكوين» وهو إيجادُ شيءٍ مسبقٍ بمادَّةٍ أو «الإحداث» وهو إيجادُ شيءٍ مسبقٍ بمُدَّةٍ؛

وما يتقدَّمه عدَمُ زماناً ما لم يستغنِ عن متوسِّطٍ، لما مرَّ [من] «أنَّ كلَّ حادثٍ مسبقٌ بمادَّةٍ ومُدَّةٍ».

وما يكون مسبقاً بشيءٍ آخر لا يجب أن يكون مسبقاً بمُدَّةٍ عندهم كالفلك؛ فالإحداثُ أخصُّ من التكوينِ والإبداعُ أعلى رتبةً من التكوينِ والإحداثِ؛ لأنَّ إيجادَ الشيء ابتداءً من العدم أقوى من تغييرِ مادةٍ موجودةٍ إلى صورةٍ ضرورةً؛ ولأنَّه أقرب إلى العلَّةِ الأولى؛ إذ التكوينُ والإحداثُ بعد إيجادِ المادةِ والزمانِ؛ إذ المادةُ لا يمكن أن تحصلَ بالتكوينِ والزمان لا يمكن أن [يحصلَ] بالإحداثِ؛ لامتناعِ كونهما مسبقين بمادَّةٍ أخرى وزمانٍ آخر.

قال:

تنبيهٌ وإشارةٌ

[إلى أنَّ الممكن لا ترجيحَ لأحد طرفيه على الآخر إلا بسببٍ]

كلُّ شيءٍ لم يكن ثمَّ كان فبيِّن في العقل الأولُ أنَّ ترجيحَ أحدِ طرفي إمكانه صار أولى بشيءٍ وبسببٍ؛ وإن كان قد يمكن في^٢ العقل أن يذهل عن هذا البيِّن ويفزع إلى ضروبٍ من البيان.

وهذا الترجيحُ والتخصُّصُ^٣ عن ذلك الشيء إمَّا أن يقعَ وقد وجب عن السببِ أو بعد لم يجب، بل هو في حدِّ الإمكانِ عنه؛ إذ لا وجهَ للامتناعِ عنه.

٣. E: الترجيح والتخصيص.

٢. E: - في.

١. E: مرتبة.

فيعود الحال في طلب سبب الترجيح^١ جذعاً ولا يقف. فالحق أنه يجب عنه.

أقول:

تبه على [أن] أحد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر بلا مرجح.

و تقريره: أن كل طرف فلا بد له من سبب؛ وذلك بديهي؛ لأنه مركز في فطرة كل أحد حتى الأطفال وإن أمكن أن يذهل عن هذا البين ويتمسك بضروب من البيان.

وهذا جواب سؤال وهو أن يقال: لو كان بديهيًا لما تمسكوا بضروب من البيان!

ثم صدور ذلك الطرف مع ذلك الترجيح عن المرجح إما أن يكون واجباً أو ممكناً؛ إذ لا وجه لأن يكون ممتعاً مع فرض وقوعه. لا جائز أن يقي مع المرجح بحيث يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد؛ وإلا فلا بد له من سبب آخر مرجح؛ فإن وجب به فإن كان للأول مدخل في ذلك الإيجاب فالمرجح مجموعهما لا هما؛ وإن لم يكن لا يكون مرجحاً؛ وكلاهما خلف؛ وإن لم يجب به، بل يبقى ممكناً عاد الكلام جذعاً - أي جديداً - إلى غير النهاية.

و الشارحون خطوا في تقرير هذا الموضع.

و أسهل من هذا أنه لو بقي ممكناً فلا بد له من سبب آخر مرجح؛ فيلزم أن لا يكون ما فرضناه أولاً مرجحاً أو لا يكون جزءاً من المرجح.

و زعم قوم من المتكلمين أن الفاعل المختار إنما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على طريق الوجوب.

و جاز أن يقال على الشيخ: لم لا يجوز أن يصير ذلك الطرف مع المرجح أولى وإن لم يجب؛ و حينئذ لانسلم احتياجه إلى سبب آخر؟!

و صح أن يجاب بأنه متى صار أولى من المرجح التام صار واجباً؛ لأنه قدم امتناع ترجيح المساوي؛ فترجح المرجح أولى.

إعلم أن هذا الفصل مستدرك؛ إذ قدم في النمط السابق امتناع الترجيح بلا مرجح وفي الفصل السابق وجوب المعلول عند وجود العلّة. اللهم! إلا أن يقال: إنه أراد ههنا بيان أن

الترجّح عند وجود المرجّح واجب؛ وظاهر لفظه دالٌّ على هذا حيث قال: «و هذا الترّجّح والتخصّص».

قال:

تنبيه

[في أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد بالعدد]

مفهوم «أنّ علّة ما بحيث يجب عنها^١» غير مفهوم «أنّ علّة ما بحيث يجب عنها ب»؛ وإذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثيّتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة؛ فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه أو بالتفريق؛^٢ فإن فرضنا^٣ من لوازمه عاد الطلب جدّعا؛ فتنتهي^٤ إلى حيثيّتين من مقومات العلّة مختلفتين إما للماهيّة وإما لأنّه موجود و إما بالتفريق.

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسّط الآخر فهو منقسم الحقيقة.

أقول:

أراد بيان أنّ الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد بالعدد - سواء كان مع المصدر شيء آخر أو لا - إلا أن يكون بعضها بتوسّط بعض؛ وإلّا كان^٥ زعمه كون هذا الحكم واضحاً وسم الفصل بـ «التنبيه».

و تقريره أن يقال: إنّ مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «أ» غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»؛ أي كونه علّة لأحدهما مغائر لكونه علّة للآخر؛ لإمكان تصوّر أحدهما مع الذهول عن الآخر؛ فلو كان الواحد علّة لـ «أ» و «ب» كان لذلك الواحد حيثيتان مختلفتان بالمفهوم والحقيقة؛ و يلزم كونه مركّباً؛ لأنّ حيثيّتين إمّا أن تكونا من مقوماته

٣. أ. - فإن فرضنا من لوازمه.

٢. E. فرضنا.

١. A. - أو بالتفريق.

٥. A. ازعمه.

٤. E. + هي.

أو من لوازمه أو تكون إحداهما مقومةً دون الأخرى؛ وهو معنى قوله «بالتفريق».

فإن كان الأول والثالث لزم التركب.

وإن كان الثاني فكذا؛ لأنهما لو كانتا من لوازمه كان ذلك الواحد علةً لهما و يعود الكلام في أمر الحيتين داخلتان أو خارجتان أو إحداهما داخلية؛ ويلزم إما التسلسل أو الانتهاء إلى كون /69B/ الحيتين مقومتين أو إحداهما، إما لماهية ذلك الواحد أو لكونه موجوداً أو تكون إحداهما مقومةً للماهية والأخرى لكونه موجوداً؛ فكل ما يلزم اثنان معاً بأن لا يكون أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة؛ فيلزم أن يكون الواحد غير واحد؛ وهذا خلف.

وإما قال: «وإما لأنه موجود»؛ لأن مصدر الكثير قد يتكرر إما بحسب الماهية كالجسم أو بحسب الوجود إن كان بسيطاً كالعقل.

وإما قال: «ليس أحدهما بتوسط الآخر»؛ إذ جاز صدور الأشياء عن الواحد بعضها بتوسط البعض.

فإن قلت: حينئذ يلزم أن يكون الواحد علةً الواحد بلا وسطٍ و للباقي بوسطٍ؛ فكونه علةً له بلا وسطٍ غير كونه علةً للباقي بوسطٍ؛ فهما إما داخلان أو خارجان أو أحدهما داخل إلى آخره بعين ما ذكرتم و يلزم كون الواحد مركباً.

قلت: لانسلم أنه علةً للباقي، بل هو علةً علةً.

إن قلت: كونه علةً للأول غير كونه علةً علةً للباقي؛ و يعود الكلام.

قلت: لانسلم، بل هو عينه و بل يكفي في هذا الدليل أن يُقال: لو كانت للعلة حيتان لما كانت واحدة و التقدير بخلافه.

فإن قلت: المفروض أنها وحدها مؤثرة لا أنها مجردة؛ لأن المدعى أن الواحد من حيث هو واحد - سواء كان معه شيء أو لا - لا يكون علةً لكثير.

قلت: حينئذ لا تكون وحدها مؤثرة؛ إذ للحشية مدخل في التأثير.

هذا تقرير هذا الدليل.

وفيه نظر؛ لأن كونه علةً لا يخلو من أن تكون صفةً حقيقيةً أو لا.

[١]. فإن كانت وهي صادرة عن العلة؛ فوجب صدور الاثنين عن كلِّ علة؛ فقد انتقض الدليل.

[٢]. وإن لم تكن حقيقةً فلانسلّم أنها على تقدير خروجها محتاجة إلى العلة حتى تكون العلة علة لها؛ فبطل الدليل.

وأيضاً؛ لو صحّ هذا الدليل لما أمكن أن يصدر عن الواحد شيء؛ إذ لو صدر فكونه مصدراً له يغيرهما؛ فإما أن يكون داخلياً أو خارجاً إلى آخره.

<المسئلة الرابعة >

<في مذاهب الناس في واجب الوجود >

قال:

أوهام و تنبيهات

[في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها، وقديمها وحدوثها]

قال قوم: «إنّ هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه»؛ لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً؛ وتلوت قوله تعالى: «لا أحبّ الآفلين»^١؛ فإنّ الهويّ في حظيرة الإمكان أقول ما.

وقال آخرون: «بل هذا الموجود المحسوس معلول».

ثم افترقوا:

- [١]. فمنهم من زعم أنّ أصله و طبيئته غير معلولين؛ لكن صنيعته معلولة؛ فهؤلاء^٢ قد جعلوا في الوجود واجبين؛ وأنت خبير باستحالة ذلك.
- [٢]. ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك؛ وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم.

أقول:

اختلف الناس في الواجب:

[١]. فمنهم من قال: إنّ هذا العالم المحسوس - من الأفلاك والكواكب بأشكالها وحيثاتها والعناصر بكلّياتها - واجب لذاته؛ والممكن الحادث هو الحركات والتركيبات وما يتبعها.

وذلك باطل، لما مرّ [من] أنّ شرط الواجب أن لا يكون منقسماً لا بحسب المعنى ولا بحسب النوع ولا بحسب الكميّة؛ فإنّ ما هو موصوف بشيء من تلك ممكن وإليه وقعت الإشارة بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام حين حكم بامتناع ربوبيّة الكواكب لأقوالها؛ فإنّ السقوط عن مرتبة الواجب إلى حيّز الإمكان أقول ما.

[٢]. وقال الباقر: «العالم معلول». ثم افترق هؤلاء:

- فمنهم من زعم أنّ مادّته وطبّته واجبة؛

- ومنهم من أباه؛

والقائلون بأنّها واجبة:

[١]. فمنهم من ذهب إلى أنّها أجسام صغار متّفقة بالنوع كديمقراطيس وأصحابه؛

[٢]. ومنهم من زعم أنّها أجسام مختلفة بالنوع كأصحاب الخليط؛

[٣]. ومنهم جماعة زعم بعضهم أنّه التراب؛ وبعضهم أنّه الماء؛ وبعضهم أنّه الهواء؛ و

بعضهم أنّه النار؛ وبعضهم أنّه البخار؛ واتفق هؤلاء على أنّ هذه المحسوسات حصلت من تلك المادّة وأثبتوا عليه مغايرة لها؛ فهؤلاء جعلوا في الوجود واجبين.

ومن أبى كون الطبيعة واجبة:

[١]. فمنهم من جعل وجوب الوجود لضدين خيرٍ وشريرٍ؛ فقال المجوس: «إنّهما يزدان

وأهرمن» وقالت التنويّة: «النور والظلمة»؛

[٢]. ومنهم من جعل وجوب الوجود لعدّة أشياء هم الحرانتيون؛ لأنّهم قالوا: إنّ البارئ

خمسة: الإله والنفس والهيولى والزمان والفضاء.

والشيخ ردّ على جميعهم بتذكّر البرهان على أنّ واجب الوجود واحد.

و الشارحون جعلوا القائل الأول من المشركين و صرّحوا بأنّه قال: «إنَّ كلَّ واحدٍ من هذه المحسوسات واجبٌ» و لفظُ الشيخ إنّما يدلُّ على خلاف ذلك؛ لأنّه قال: «إنَّ هذا الشيء المحسوس» و ذكر المشركين بعد ذلك؛ وأيضاً خبطوا في تفصيل قول المشركين.

قال:

و منهم مَنْ وافق على أنّ واجب الوجود واحدٌ ثمّ افترقوا:
فقال فريق منهم: «إنّه لم يزل و لا وجود لشيءٍ منه^١ ثمّ ابتدأ وأراد وجود شيءٍ عنه؛ و لولا هذا لكانت أحوال متجدّدة من أصنافٍ شتّى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منها وجد؛ فالكلُّ وجد؛ فيكون لما لا نهاية له من أمورٍ متعاقبةٍ كليّةٍ منحصرةٍ في الوجود.
قالوا: و ذلك محالٌ، و إن لم تكن كليّةٌ حاصرةٌ لأجزائها معاً؛ فإنّها في حكم ذلك.

و كيف يمكن أن تكون حالٌ من هذه الأحوال توصف بأنّها لا تكون إلّا بعد ما لا نهاية له؛ فتكون موقوفةً على ما لا نهاية له. فينقطع إليها ما لا نهاية له، ثمَّ كلُّ وقتٍ يتجدّد يزداد عددُ تلك الأحوال؛ و كيف يزداد عددُ ما لا نهاية له؟! /70A/

أقول:

القائلون بكون الواجب واحداً افترقوا فرقتين:
الأولى: القائلون بحدوث العالمِ حدوداً زمانياً و هم المتكلّمون و كثيرٌ من سائر الملمّين؛
و الثانية: القائلون بأنَّ بعضَ ما عدا الواجب حادثٌ زماناً و بعضه حادثٌ ذاتاً؛ و هم جمهورُ الحكماء؛
و قالت الفرقة الأولى: واجب الوجود لم يكن في الأزلِ فاعلاً للعالمِ ثمّ ابتدأ و أوجد

العالم بإرادته؛ واحتجوا على ذلك بأنه لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث متعاقبة من أصناف مختلفة من الحركات وما يتبعها غير متناهية، كما ذهب إليه الحكماء؛ وهو محال لأمر:

فالأول: لزم أن تكون أمور غير متناهية موجودة بالفعل؛ لأن كل واحد منها وجد بالفعل في الماضي؛ فالكل وجد فيه؛ لأن كل جملة وجد كل واحد منها في زمان فإنها تكون موجودة في ذلك الزمان؛ فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة جملة منحصرة الأفراد في الوجود والانحصار في عدد يناقض عدد الباقي.

فإن قلت: إنما ذلك محال أن لو كانت أجزاء تلك الجملة موجودة معاً.

قلت: هي في حكم ذلك؛ لأن الماضي من الزمان قد جمع الكل.

الثاني: يلزم امتناع وجود كل حادث من تلك الحوادث المتعاقبة، لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة وانقضاء ما لا نهاية له محال؛ فالموقوف عليه أيضاً كذلك.

الثالث: كل وقت متجدد يزداد عدد ما لا يتناهي وما لا يتناهي يمتنع أن يزيد أو ينقص.

قال:

و من هؤلاء من قال: إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده؛

و منهم من قال: لا يمكن وجوده إلا حين وجد؛

و منهم من قال: لا يتعلق وجوده بحينٍ و شيءٍ آخر، بل بالفاعل؛ و

لا يسأل عن لم.

فهؤلاء هؤلاء.

أقول:

اختلف المتكلمون في اختصاص حدود العالم بوقت معين دون سائر الأوقات:

[١]. فقال قومٌ: كان اختصاصه لأمرٍ خارجٍ عن الفاعلِ؛

[٢]. وقال الباكون: لا لأمرٍ خارجٍ.

والأولون:

[١]. منهم من قال: «إنه كان ذلك الوقتُ أصلح لوجوده؛ فتخصَّص به»؛ وهو مذهبهُ

قدماء المعتزلة وقومٍ من متابعيهم؛

[٢]. ومنهم من قال: «إنه ما كان قبل ذلك الوقتِ ممكنَ الوجود و صار في ذلك الوقتِ

ممكناً» وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف بـ«الكعبي» ومن تبعه؛

والفرقة الثانية قالوا: «إنه ليس لأمرٍ من الوقتِ وغيره؛ بل للفاعلِ المختار» لاعتقادهم

أنَّ فعلَ الواجب غيرُ معلَّلٍ، تمسكاً بقوله تعالى: «لَا يُسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»^١. قالوا:

المختارُ جاز أن يرجَّح أحدُ مقدوريه من غيرِ مخصَّص؛ وتمثَّلوا في ذلك بعطشانٍ يحضره

الماء في إنائين متساويين بالنسبة إليه من جميع الوجوه؛ فاخترَّ أحدهما ضرورة؛ و

بالحارب إذا وصل إلى طرفيَّين متساويين؛ وهم الأشعريُّ وأصحابه وأكثر المتأخِّرين.

قوله: «فهؤلاء هؤلاء» أي الذين ذهبوا إلى أنَّ الواجب واحدٌ وأنَّ العالمَ حادثٌ فهم

هؤلاء.

قال:

و بإزاء هؤلاء قومٌ من القائلين بوحدةِ الأوَّل يقولون: إنَّ واجبَ الوجود

بذاته واجبُ الوجود في جميع صفاته وأحواله الأوَّليَّة له؛ وإنَّه لن تتميز

في العدم الصريح حالٌ أولى به فيها أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا توجد

عنه أصلاً؛ وحالٌ بخلافها.

ولا يجوز أن تسنح إرادةٌ متجدِّدةٌ إلَّا لداعٍ ولا أن تسنح جزافاً؛ وكذلك

لا يجوز أن تسنح طبيعةٌ أو غيرُ ذلك بلا تجدِّدٍ حالٍ؛ وكيف تسنح إرادةٌ

لحالٍ تجددتْ وحالٌ ما لم يتجدَّد كحالٍ ما يمهد له التجددُ فيتجدَّد؛ وإذا

لم يكن تجددٌ كانتْ حالٌ ما لم يتجددْ له شيءٌ حالاً واحدةً مستمرةً على نهجٍ واحدٍ.

أقول:

لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء الذين وافقوا المتكلمين في وحدانية الواجب وخالفوهم في حدوث العالم. و تقريره أن يُقال: تجددُ أمرٌ قبل حدوثِ العالمِ محالٌ، ومتى كان كذلك كان حدوثُ العالمِ مُحالاً.

أما الصغرى: فلأنَّ التجددَ إما من جهةِ الواجبِ أو من جهةِ العالمِ؛ ولا سبيلَ إلى شيءٍ منهما؛ وذلك لأنَّ الواجبَ واجبٌ من جميع صفاته وأحواله الأولية، أي التي لا يتوقف تحققها على شيءٍ غير ذاته، ككونه تعالى قادراً و فاعلاً و عالماً وإلا احتاج الواجبُ في كماله إلى غيره؛ فيكون ناقصاً بذاته.

واحترز بها عن الأحوالِ الثانية، أي المتوقفة، ككونه تعالى قبلاً و بعداً و أولاً و آخراً؛ فإنَّ أمثال ذلك ليست واجباً له؛ وإذا كانت الصفاتُ الحقيقيةُ والأحوالُ الأوليةُ واجباً له يمتنع التغيُّرُ في شيءٍ منها؛ والتجددُ بحسب الأحوالِ الثانية لا يمكن قبل حدوثِ العالمِ؛ لأنَّ ما قبل حدوثِ العالمِ يكون عدماً محضاً و نفياً صرفاً؛ فلا تكون فيه حالٌ تكون الأولى بالواجب أن يوجد فيها شيئاً و حالٌ بخلافها، أي تكون أولى بالواجب أن لا يوجد فيها شيئاً أو تكون الأولى بالأشياء في تلك الحال أن لا توجد عن الواجب أصلاً بأن كانت ممتنعة أو ما كانت تلك الحالُ أصلح لوجودها و حالٌ بخلافها، أي تصير ممكنة أو كانت أصلح كما ذهب إليه المتكلمون؛

وكذلك لا يجوز أن تسنح إرادة متجددة كما زعم بعض المعتزلة؛ لأنها إما أن تكون لداعٍ من استحقاقٍ أو اختصاصٍ أو لداعٍ وهو الجزاف وهو لا يليق بالحكيم القادر؛ وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة؛ ولعلَّ هذا إشارة إلى مذهب مَنْ زعم - [من] الاشاعرة - أن إرادته تعالى قديمة لكنها تتعلق بالإيجاد في ما لا يزال؛ لأنَّ طبعها اقتضى ذلك؛ ولا تتغير طبيعته، كما زعم أكثر الأشاعرة أنها تتعلق من غير أن يقتضي طبعها.

و لا يُسأل عن لِمَ؛ لأنَّ جميعَ ذلك مسبوقٌ بتجددٍ حالٍ؛ وذلك محالٌ قبلَ حدوثِ العالمِ؛ لأنَّ الكلامَ في حالٍ ما يتجدد كالكلام في الأمر المتجدد الذي كلامنا فيه؛ لأنَّه أيضاً يحتاج إلى تجديدٍ آخر و تسلسلٍ إمّا دفعةً و هو محالٌ 70B/ أو على التسابق؛ و يلزم حوادث لا إلى أوّل و يبطل قولهم؛ فنبت أنَّ تجديداً قبلَ حدوثِ العالمِ محالٌ. و أمّا الكبرى: فظاهرة؛ لأنَّه متى لم يتجدد أمرٌ لكانتْ حالٌ ما لم يتجدد فيه شيءٌ حالاً واحدةً مستمرةً على نهجٍ واحدٍ؛ فلو حدث فيه شيءٌ يلزم الترجُّعُ بلا مرجِّعٍ و هو محالٌ. «الجزاف» معرَّبٌ معناه أخذُ مقدارٍ من غير تقديرٍ؛ و قد يُطلق عرفاً على الفعل الذي تتعلّق الإرادةُ به للشعور به فقط من غير اختصاصٍ؛ و هو باعتبار الاختصاص، كما أنَّ «العبث» باعتبار الغاية.

قال:

سواء^١ جعلت التجدد لأمرٍ تيسّر أو لأمرٍ زال مثلاً كحُسنٍ من الفعل وقتاً ما تيسّر أو معيّن أو غير ذلك ممّا عدّ؛ أو كقبحٍ كأن يكون له لو كان و قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ.

و هو أن يُقال: لِمَ لا يجوز أن يكون التجددُ بزوالِ أمرٍ لا لحصولِ أمرٍ؛ و العدميُّ لا يحتاج إلى شيءٍ حتّى يلزم ما ذكرتم من التسلسل؟ فأجاب بأنَّ التجددَ - سواء كان بعدميٍّ أو وجوديٍّ - فإنَّه يحتاج إلى أمرٍ آخر، لما مرَّ في هذا النمط [من] أنَّ عدمَ المعلولِ متعلّقٌ بعدمِ العلّةِ.

ثمّ تعرّض بمذاهبهم في ذلك؛ فقال: سواء جعلت التجدد لأمرٍ تيسّر كما يصير الفعلُ حسناً في وقتٍ ما أو وقتٍ معيّنٍ كما ذهب بعضهم أو يصير ممكناً كما ظنّ قومٌ أو لأمرٍ زال كما يكون الفعلُ قبيحاً ثمّ يزول ذلك أو تكون الأزليّةُ مانعةً كما ذهب [إليه] بعضهم أو كان

ممتنعاً ثم زال امتناعه كما زعم آخرون.
و لقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تتعلق إرادته القديمة بإيجاد العالم عند انتهاء زمانٍ
مقدّرٍ في علم الله تعالى؟

قال:

قالوا: فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود
هو كون المعلول مسبوقاً بعدم لا محالة؛ فهذا الداعي ضعيفٌ قد انكشف
لذوي^١ الإنصاف ضعفه.

على أنه قائم في كلّ حالٍ [و] ليس في حالٍ أولى بإيجاب السبق منه^٢
في حالٍ؛ وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره
فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره كما نبهت عليه.

أقول:

أراد بيان ضعف حُجج المتكلمين على حدوث العالم.
منها: ما قالوا [من] أن حاجة الأثر إلى المؤثر هي الحدث؛ لأن القديم لا يكون أثراً
لشيء؛ فإثر الشيء لا بد وأن يكون حادثاً والعالم أثر الباقي؛ فيكون حادثاً؛
فقال: إن الداعي لهم إلى القول بالحدوث مع استعماله على التزام أمرٍ شنيع وهو تعطيل
الواجب؛ لا بد في ما لم يزل عن إفاضة الخير والوجود إن كان هو وجوب كون الفعل مسبوقاً
بالعدم؛ فهذا الداعي ضعيف؛ لأنه قد ثبت - في ما مر - أن علّة الحاجة هي الإمكان لا
الحدوث.

وأيضاً سبق عدم حاصل في كلّ حال؛ فإن العالم لو وجد قبل أن وجد بسنة أو ألف
سنة أو أقل أو أكثر لم يصر بذلك غير مسبوق بعدم؛ فاخصاصه بوقت دون وقت ترجيح
بلا مرجح، لما بيّنا من عدم التجدد في عدم الصريح؛ و ما قالوا [من] «أن أثر الشيء
لا يكون قديماً» قد علمت فساده في أوّل النمط.

قال:

وأما «كونُ غيرِ المتناهي كلاً موجوداً لكونِ كلِّ واحدٍ وقتاً ما موجوداً»
فهو توهمٌ خطأ.

فليس إذا صحَّ على كلِّ واحدٍ حكمٌ صحَّ على كلِّ محصلٍ وإلا لكان
يصحُّ أن يُقالَ: الكلُّ من غيرِ المتناهي يمكن أن يدخلَ في الوجود؛ لأنَّ كلَّ
واحدٍ يمكن أن يدخلَ في الوجود؛^٢ فيُحمل الإمكانُ على الكلِّ كما يُحمل^٣
على كلِّ واحدٍ.

أقول:

هذا جوابٌ عن الوجهِ الأوَّلِ الذي تمسَّك به المتكلِّمون.

وهو أنَّه لو كان العالمُ قديماً لكانتْ أمورٌ غيرُ متناهيةٍ موجودةً جملةً لكونِ كلِّ واحدٍ
منها موجوداً؛ فقال: كونُ أمورٍ غيرِ متناهيةٍ موجودةً جملةً منحصرةً لكونِ كلِّ واحدٍ
موجوداً وقتاً ما أمرٌ وهميٌّ؛ إذ لا يجب أن يصحَّ حكمٌ كلِّ واحدٍ على الكلِّ جملةً وإلا لصحَّ
أن يُقالَ: «الكلُّ من غيرِ المتناهي يمكن أن يدخلَ في الوجود؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ ممكنٌ أن
يدخلَ في الوجود» وهم يصرِّحون بامتناعه؛ فإنَّهم يقولون: مقدوراتُ اللَّهِ تعالى
غيرُ متناهيةٍ ولا يمكن أن يدخلَ كلُّها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدورٌ يخرجُه إلى
الوجود؛ وأما كونُ الماضي جامعاً؛ فلا يصير غيرِ المتناهي وإنما يصير كونُ الجامع زماناً له
أوَّلٌ.

قال:

قالوا: ولم يزل غيرُ المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلا شيئاً
بعد شيءٍ؛ وغيرُ المتناهي المَعْدوم قد يكون فيه أكثر وأقل؛ ولا يثلم ذلك
كونها غيرَ متناهيةٍ في العدم.

٢. أ: - لأنَّ كلَّ واحدٍ يمكن أن يدخلَ في الوجود.

١. أ: ككون.

٣. أ: - يحمل.

أقول:

هذا جوابٌ عن الوجه الثالث.

وهو أن يزدادَ تلك الأمورُ وغيرُ المتناهي لا يقبل الزيادةَ والنقصانَ؛ فقال: لانسَلَّمَ أنَّ الأمورَ الغيرَ المتناهية التي ليس في الوجود منها إلَّا واحدٌ بعد واحدٍ لا يقبل الزيادةَ والنقصانَ؛ إذ غيرُ المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل؛ ولا يضرُّ ذلك [في] كونه غيرَ متناهٍ؛ فإنَّ الأعدادَ التي لا نهايةَ لها من الواحد أكثر من الأعدادِ التي لا نهايةَ لها من الاثنين وهي أكثر من الثلاثة وعلى هذا؛ وكذا معلوماتُ الله تعالى زائدةٌ على مقدوراتِهِ مع كونهما غيرَ متناهيين عندهم.

قال:

وأما توقُّفُ الواحدِ منها على أن يوجدَ قبلَه ما لا نهايةَ له أو احتياجُ شيءٍ منها إلى أن ينقطعَ إليه ما لا نهايةَ له؛ فهو قولٌ كاذبٌ؛ فإنَّ معنى قولنا «توقَّف كذا^٢ على كذا» هو أنَّ الشَّيْئَيْنِ وصفاً معاً بالعدم؛ 71A/ والثاني لم يكن يصحُّ وجودُهُ إلَّا بعدَ وجودِ المعدومِ الأوَّل؛ وكذلك الاحتياج.

ثمَّ لم يكن البتَّة ولا في وقتٍ من الأوقات يصحُّ أن يُقالَ: إنَّ الأخير^٣ كان متوقِّفاً على وجودِ ما لا نهايةَ له أو محتاجاً إلى أن يقطعَ إليه ما لا نهايةَ له. بل أيَّ وقتٍ فرضت وجدت بينه وبين كونِ الأخيرِ أشياءَ متناهية؛ ففي جميع الأوقات هذه صفتهُ لاسيَّما والجميع عندكم وكلُّ واحد واحد؛ فإنَّ عنيتُم بهذا التوقُّفِ أنَّ هذا لم يوجد إلَّا بعد وجودِ أشياءٍ كلِّ واحدٍ منها في وقتٍ آخر لا يمكن أن يحصى عدُّها؛ وذلك محالٌ. فهذا هو نفسُ المتنازع فيه أنَّه ممكنٌ أو غيرُ ممكنٍ؛ فكيف يكون مقدِّمةً في إبطالِ نفسه؟! أبأنَّ يغيَّرَ لفظُها تغيِّراً لا يغيِّرُ به المعنى؟!

أقول:

هذا جوابُ الوجه الثاني.

وهو أنه لو كانت تلك الأمور غير متناهية لتوقف كل واحد منها على انقضاء ما لا نهاية له أو يحتاج إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له.

فقال: هذا قولٌ كاذب؛ لأنَّ معني قولنا «توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له أو احتاج إلى انقطاعه إليه» أنه قد كان في ما مضى وقت لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود هذا الحادث غير صحيح إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له لكن لا يوجد وقت من الأوقات يصدق فيه هذا المعنى؛ لأنَّ أيَّ وقتٍ فرض يكون بينه وبين هذا الحادث أشياء متناهية؛ ففي جميع الأوقات هذا حكمه لاسيما أن حكم الجميع و حكم كل واحد عندكم واحد؛ فلا يصدق في شيء من الأوقات أنه موقوف على انقضاء ما لا نهاية له؛ وإن عنيتم بـ«التوقف» أمراً غير ما ذكرنا [هـ] من تفسير التوقف وهو أن هذا لم يجد إلا بعد وجود أشياء غير متناهية كل واحد منها في وقتٍ آخر؛ وذلك محال؛ فهذا عين النزاع ههنا؛ فكيف يجعل مقدّمة في إبطال نفسه؟!

قوله: «أبأن» أي أبأن يغيّر لفظها تغيّراً لا يتغيّر به المعنى يصير مقدّمة؟!

قال:

قالوا: فيجب من اعتبار ما نهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أولياً؛ وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها؛ فيتبعها التغير.

فهذه هي المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن يجعل واجب الوجود واحداً.

أقول:

لمّا فرغ عن الحجج والأجوبة ذكر ما هو حاصل مذهب الحكماء.

و هو أنه لزم من اعتبار ما ذكر [من] أَنَّ الواجبَ واجبٌ في جميع صفاته وأحواله الأوليّة أن يكونَ الواجبُ غيرَ مختلف النسب إلى الأوقات وإلى ما يفيض عنه فيضاً بلا وسطٍ كالعقل الأول وإلى ما يلزم الاعتبار المذكور لزوماً ذاتياً سواء كان بوسطٍ أو لا كالعقولِ و النفوسِ و الأفلاكِ و ما يلزمها؛ يعني ما يقتضي يكون بالنسبة إلى جميع الأوقات واحداً غيرَ مختلفٍ وإلاّ لما كان واجباً من جميع جهاته إلاّ ما يلزم من اختلافاتٍ يلزم من الأوقات والأشياء اللازمة وهي الحركات اللازمة والأوضاع الكائنة للأجرام الفلكيّة والاتّصالات الكوكبيّة؛ فيتبعه التغيّر؛ يعني الحوادث اليوميّة.

فقال: «فهذه هي المذاهب وإليك الاختيار» يعني لما عرفت المذاهب فعليك أن تعتبر بعقلك دون هواك وأن تختار ما يشهد به عقلك بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً؛ لأنّ ذلك ممّا لا يرخّص التساهل فيه دون القَدَم والحدوث؛ فإنّ ذلك سهل بالقياس إلى النزاع في وحدة الواجب؛ والله أعلم.

قال:

النَّمَط السادس في الغايات و مبادئها و في الترتيب

أقول:

غاية الشيء هي ما لأجله وجود الشيء؛
و مبدأ الشيء ما منه الشيء الذي سواء كان علّة فاعليّة أو قابليّة؛
و أراد بـ«الترتيب» الوجود النازل من المبدأ الأول إلى المرتبة الأخيرة.
و فيه مسائل.

<المسئلة الأولى >

<في أن كلّ فاعلٍ بالقصد و الإرادة هو مستكملٌ بفعله >

و هذه جاز أن تكونَ تكلمةً لما تقدّم في قَدَمِ العالم؛ لأنّه استدلّ على قَدَمِ العالمِ بكونه تعالى متساوي النسبة إلى الأشياء و الأوقات؛ و إنّما يتمّ ذلك ان لو لم يكن فاعلاً بالقصد و الإرادة؛ فأراد نفْيَ ذلك ليتّم الاستدلال؛ و هي أيضاً مقدّمةٌ لما يأتي؛ لأنّه يريد أن يبيّن أنّ الله تعالى لا يفعل بالقصد و الإرادة و أنّ حركاتِ الأفلاك شوقيّةٌ شهيةٌ بالعقول؛ و ذلك إنّما يتمّ ان لو لم يكن للعناية بالسافات؛ لأنّ العالي لا يكون مستكملاً بالسافل.

قال:

تنبيه

[في تعريف معنى الغني]

أ تعرف ما الغني؟

الغني التام هو الذي يكون غير متعلّق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة:

[١.] في ذاته؛

[٢.] وفي هيئات متمكّنة من ذاته؛

[٣.] وفي هيئة كمالية إضافية لذاته.

فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتّى يتمّ له ذاته أو حال متمكّنة

من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك، أو حال لها إضافة ما كعلم أو

عالمية أو قدرة أو قادريّة؛ فهو فقير محتاج إلى كسب.

أقول:

صفات الشيء إمّا متمكّنة من ذاته؛ أي غير إضافية أو إضافية؛ و المتمكّنة إمّا من شأنها

أن تعرض لها نسبة إلى غيره أو لا؛ فهذه ثلاثة أصناف:

الأول: المتمكّنة التي ليس من شأنها أن تعرض لها نسبة 71B/ كالشكل واللون و

الجنس.

الثاني: المتمكّنة التي من شأنها ذلك كالعلم والقدرة والعالمية والقادريّة؛ فإنّها صفات

متمكّنة من شأنها عروض الإضافة إلى المقدور والمعلوم.

الثالث: الإضافات كالمبدئية والأولية والمعية.

وإذا عُرف ذلك فالمعنى التام هو الذي لا يتعلّق بغيره في ثلاثة أشياء في ذاته وفي

الصف الأول والثاني؛ لأنّه لو تعلّق في شيء من هذه الثلاثة بغيره فهو فقير محتاج في

استكمالهِ إلى كسب؛ وأمّا التعلّق في الصف الثالث فلا يوجب الفقر؛ لأنّها بذواتها

متعلّقة الوجود بالغير.

ولقائل أن يقول: فحينئذٍ احتاج في كمالته - وإن كانت إضافية كالمبدئية والأولية -

إلى الغير؛ وكونها متعلّقة الوجود بالغير لا يصلح عذراً، بل هو عينُ الاعتراف بالفقر؛ ويلزم

أن لا يكون المعني التام في الوجود؛ ولا خلاص عن هذا إلا بالاعتراف بأن الإضافيات اعتباريات لكن هذا مخالف لمذهب الفلاسفة والشيخ.

قال:

تنبيه

[في أن تعليل أفعال الله بالحسن يقتضي إسناد النقص إليه]
 أعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك
 أولى وأليق من أن لا يكون؛ فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى
 أحسن به مطلقاً؛ وأيضاً لم يكن ما هو الأولى والأحسن به مضافاً؛ فهو
 مسلوب كمال ما يفترق فيه إلى كسب.

أقول:

الشيء الذي يحسن به أن يصدر عنه شيء آخر ويكون الصدور أولى وأليق به من أن
 لا يصدر؛ فإن صدر كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلاً أو كان ما هو أولى وأحسن به
 من أن لا يكون أيضاً حاصلاً؛ وهما معنيان له أحدهما مطلق والآخر كمال إضافي؛ وإن
 لم يصدر لم يكن ما هو أحسن به حاصلاً ولا ما هو أحسن وأولى به من شيء آخر؛ وذلك
 الشيء قد يستفيدهما بفعله وفعله غيره.

فإذن هو في ذاته مسلوب كمال يفترق فيه إلى غيره؛ وبهذا تبّه على أنه لا يجوز أن
 يُقال: «إن الله تعالى خلق الخلق؛ لأن إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه وفعله أولى من
 تركه»، كما قال قوم من المتكلمين؛ لأن هذا يوجب إسناد النقصان إليه تعالى.
 وفيه نظر؛ لأن صدور شيء آخر عنه صفة إضافية وجاز توقف الإضافات على الغير،
 كما مرّ لاسيما أن يكون ذلك الغير فعله.

قال:

تنبيه

[في نفي الغاية عن فعل العلل العالية]

فما أقبح ما يقال: من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها؛ لأن ذلك أحسن بها؛ ولتكون فعالة للجميل؛ فإن ذلك من المحاسن و الأمور اللاتقة بالأشياء الشريفة؛ وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء؛ وأن لفعله لِمَيَّة.

أقول:

هذا الفصل كالتجربة للفصل السابق؛ وفيه نفي الغاية عن فعل العلل العالية بالنسبة إلى السافلات و عن فعل الواجب مطلقاً؛ لأنها يوجب افتقاره في كماله إلى الغير، كما مر في الفصل السابق.
وقد عرفت ما فيه مع أنه خطابي.

قال:

تذنيب

[في معنى الملك الحقيقي]

أعرف ما الملك الحق؟

الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً؛ ولا يستغني عنه شيء في شيء؛ و له ذات كل شيء؛ لأن كل شيء^٢ منه أو ممّا منه ذاته؛ فكل شيء غيرّه فهو له^٣ مملوك؛ وليس له إلى شيء فقر.

أقول:

أراد تعريف الملك الحقيقي واعتبر فيه ثلاثة أشياء:

أحدها: كونه غنياً مطلقاً؛ وهو سلبى؛

الثاني: افتقار كل شيء في ذاته وصفاته إليه؛ وهو إضافي؛

الثالث: كون ذات كل شيء ملكاً له؛ لأن ذات كل شيء حصل منه أو ممّا حصل منه؛ و هو أيضاً إضافي.

قال:

تنبيه

[في تعريف الجود]

أ تعرف ما الجود؟

الجودُ هو إفادةٌ ما ينبغي لا لعوضٍ.

فلعلَّ مَنْ يَهَبُ الشَّيْءَ^١ لِمَنْ لا ينبغي له ليس بجوادٍ.

فلعلَّ^٢ مَنْ يَهَبُ ليستعوضَ معاملاً فليس^٣ بجوادٍ.

و ليس العِوضُ كُلُّهُ عِناً، بل و غيره حتَّى الشَّاء و المدح، و التخلُّص

عن^٤ المذمَّة، و التَّوصُّلُ إلى أن يكونَ على الأحسن أو على ما ينبغي. فمَنْ

جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسنَ به ما يفعل فهو مستعِضٌ غيرُ جوادٍ.

فالجوادُ الحقُّ هو الذي تفيض منه الفوائدُ لا لشوقٍ منه و طلبٍ قصديٍّ

لشيءٍ يعود إليه.

واعلم أنَّ الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قَبَّحَ به أو لم يحسن منه فهو بما

يفيده من فعله متخلِّصٌ.

أقول:

أراد تعريفَ الجودِ و اعتبر فيه ثلاثة أشياء:

[١.] معنى الإفادة؛

[٢.] وكون ما يفيد مطلقاً للمستفيد؛

[٣.] وأن لا يكون لعوضٍ.

و باقي الكلام بيانُ العوض.

قوله: «متخلِّص» أي متخلِّص عن المذمَّة.

و الأولى أن يُقالَ في تعريفِ الجودِ: «هو إفادةٌ ما ينبغي بالقصدِ لا لعوضٍ»؛ لأنَّه إذا

٣. A: و ليس.

٢. E: ولعلَّ.

١. E: يهب السكِّين.

٤. E: من.

سقطَ حائطٌ و ظهر تحته كنزٌ يستفيد به الغيرُ يصدق «أنَّه إفادةٌ ما ينبغي لا لعوضٍ» و لا يقال: «إنَّ ذلك جودٌ» و «الحائط أو سقوطه جوادٌ»؛ و كذا إذا أفاد النارُ تسخَّنَ العضو المحتاج إليه و كذا في غير ذلك.

قال:

إشارة

[[إلى أنَّ المَلِكَ الحقَّ لا غرضَ له في أفعاله مطلقاً]]

و العالي لا يكون طالباً أمراً لأجلِ السافل حتَّى يكونَ ذلك جارياً منه
مَجْرى الغرضِ؛ فإنَّ ما هو غرضٌ لقد يتميَّز عند الاختيار من نقيضه و يكون
عند المختار أنَّه أولى و أوجب حتَّى أنَّه لو صحَّ أن يُقالَ فيه: «إنَّه أولى في
نفسه و أحسن» ثمَّ لم يكن عند الفاعلِ أنَّ طلبه و إرادته أولى به و أحسن
لم يكن غرضاً.

فإذن الجوادُ و المَلِكُ 72A/ الحقُّ لا غرضَ له؛ و العالي لا غرضَ له
في السافل.

أقول:

القائلون بأنَّ الله تعالى إنَّما يفعل لغرضٍ ذهبوا إلى أنَّه إنَّما يفعل لغرضٍ يعود إلى غيره لا
إليه تعالى؛ فلا يلزم كونه مستكماً.

فردَّ الشيخُ عليهم بأنَّ مَنْ يفعل لغرضٍ - سواء كانت الفائدةُ عائدةً إليه أو إلى غيره -
فلا بدَّ وأن يكونَ ذلك الفعلُ متممّاً عن نقيضه عند الاختيار و يكون عند المختار أولى و
أحسن؛ لأنَّ الفعلَ الحَسَنَ في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يكونَ غرضاً له
و إذا كان أولى و أحسن به يكون مستكماً به، كما مرَّ؛ و حيثنَّ لا يكون لله تعالى غرضٌ و
لا للعللِ العاليَةِ بالنسبة إلى السافلات.

و قد عرفت أنَّ إيصالَ النفع و ما يجري ذلك المَجْرى إضافيٌّ؛ و ذلك لا يوجب
الاستكمالَ؛ و لأنَّ سَلَمَ امتناعه في الواجب لكن كيف يتمُّ ذلك في العِللِ؟!

وإنّما قال: لا غرض له في السافل و جاز له الغرض بالنسبة إلى ما هو أعلى منه كالنفوس الفلكيّة المستفيدة للكمال ممّا فوقها؛ و الغرض هو غاية فعل المختار؛ فهو أخصّ من الغاية؛ لأنّها يكون لفعل المختار و لغيره.

قال:

تنبيه

[في أنّ الباري و العقول الكاملة لا يباشرون التحريك في الإبداع]
كلّ دائم حركة بإرادة فهو متوقّع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه حتّى كونه متفضلاً أو مستحقاً للمدح؛ فما جلّ عن ذلك ففعله أجلّ من الحركة و الإرادة.

أقول:

معناه «أنّ كلّ متحرّك ذي إرادة فهو مستكمل» و ينعكس بعكس النقيض إلى «أنّ ما لا يحتاج إلى الاستكمال فليس بمتحرّك ذي إرادة» و المقصود أنّ الله تعالى لما ثبت أنّه غنيّ مطلق يلزم أن لا يباشرون في فعله التحريك و إلّا لكان مستكماً بخلاف النفوس المحرّكة للأفلاك بالإرادة؛ فإنّها مستكملة بحركاتها.

قال:

وهم و تنبيه

[في أنّه لا مدخل لحسن الفعل في أن يختاره الفاعل]
إعلم أنّ ما يقال من أنّ فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنيّ إلّا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزّهه و يمجّده و يزكّيه؛ و يكون تركه ينقص منه و يثلمه؛ و كلّ هذا ضدّ الغنى.

أقول:

هذا سؤال مع جوابه.

و تقريرُ السؤال أن يُقالَ: سلّمنا أن الفاعلَ لو فعل لغرضٍ يعود إليه أو إلى غيره فهو مستكملٌ لكن لم لا يجوز أن يفعل؛ لأنَّ الفعلَ في نفسه واجبٌ حسنٌ؛ وذلك عينُ الكمالِ؟!

فنبه على فساده بما مرّ؛ وهو أنَّ حُسْنَ الفعلِ ووجوبه في نفسه شيءٌ لا مدخلَ له في أن يختاره الغنيُّ، بل المقتضي للاختيار هو كونه ممّا ينزّهه عن المذمة أو يمجّده و يصيره مستحقاً للمدح؛ وكلّ ذلك ضدٌّ للغني المطلق.

وقد عرّف أنّ صدور الفعلِ إضافيٌّ لا يوجب الاستكمالَ؛ وإنّما كرّر الشيخُ في هذه الفصولِ مع ذكرِ الفعلِ الحَسَنِ والواجبِ ذكرَ التنزّهِ والتمجّدِ واستحقاقِ الثناءِ والحمدِ والتخلّصِ عن المذمة؛ لأنَّ القائلينَ بالحُسْنِ والقبیحِ والوجوبِ العمليّةِ عرّفوا الحَسَنَ بأنّه كلّ فعلٍ يقتضي استحقاقَ مدحٍ أو لا استحقاقَ ذمٍّ؛ فإن اقتضى مع ذلك تركه استحقاقَ الذمِّ فهو واجبٌ وإلا فلا؛ والقبیحُ بأنّه كلّ فعلٍ يقتضي استحقاقَ الذمِّ.

قال:

إشارة

[إلى كَيْفِيَّةِ صدور الموجودات الكائنة الفاسدة عن الباري]

لاتجد إن طلبتَ مخلصاً إلا أن تقول: إنَّ تمثّلَ النظامِ الكلّيِّ في العلمِ السابقِ مع وقته الواجب الالاتقِ يفيض منه ذلك النظامُ على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضائه؛ وهذا^١ هو العناية. وهذه جملةٌ ستهدي سبيل تفاصيلها.

أقول:

لما بيّن أن الواجب لا يجوز أن يفعل لغرضٍ وبيّن في النمط السابق أنّه لا يجوز أن يفعل بقصدٍ وإرادةٍ ولا بحسب طبيعةٍ ولا على الجزافِ؛ فأراد أن يبيّن أن النظامَ المشاهدَ في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنه؟

فقال: إنَّ عنايته بالمخلوقات - وهي تمثّلُ النظامِ الكلّيِّ، أي تمثّلُ نظامِ جميعِ

١. وفي بعض نسخ الاشارات: ذلك.

الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم البارئ السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة الغير المتناهية التي يليق أن يقع كلُّ موجودٍ منها في واحدٍ من تلك الأوقات - اقتضى إضافة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل؛ والذات المفيضة في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضان منها.

وهذه جملةٌ وعد بيان تفصيلها في ما بعد.

و «العناية» بهذا التفسير وهي المُسمَّاة عند أهل اللغة؛ لأنَّها تقدِّر الموجودات على الوجه الذي يكون كما يقدرُّ المهندسُ صورة البناء مع ترتيب أجزائه في الوجود والوضع قبل وجوده ثم يوجده على ذلك الصورة والترتيب لكنَّ هذا العلمَ فعليٌّ، أي يكون المعلومُ تابعاً له؛ وعند أهل اللغة انفعالاً، أي يكون تابعاً للمعلوم.

والحاصل من هذه الفصول أنَّ الله تعالى لا يفعل بالقصد والإرادة؛ لأنَّ هذا يوجب الاستكمال، بل فعله إنما يكون بالعناية؛ إذ لا يلزم منها الاستكمال؛ لأنَّ ذاته تعالى تقتضي العلم بالنظام الكلِّي وإضافة ذلك النظام؛ ولا خفاء [في] أنَّ هذه الفصول بعد تسليمها من الخطابات.

<المسئلة الثانية >

<في إثبات العقول وأثبتها في هذا النمط بأربعة طرق؛ >

حو هذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريق الأول >

قال:

تنبيه

[في أنَّ محرِّك السماء قوةً نفسانيَّةً غيرَ عقلية]

قد تبين لك أنَّ الحركات السماوية قد تتعلَّق بإرادةٍ ما كَلِيةٍ وإرادةٍ جزئيةٍ؛ وتعلم أنَّ مبدأ الإرادة الكَلِية المطلق الأولى يجب أن يكون ذاتاً

عقليَّةً مفارقةً؛ فإن كانت مستكملةً الجوهر بفضيلتها /72B/ لم يصحبها فقرٌ.
فكانت إرادته مما يشبه العناية المذكورة.

و أنت تعلم أن المراد الكلِّي ليس ممَّا يتجدد و يتصرَّم على انقطاع أو على اتِّصال، بل إمَّا أن يكونَ محصَّل الطبيعة أو معدومها؛ و الأمور الدائمة لا يجوز أن يُقال: «لم يزل شيءٌ لها مفقوداً ثمَّ حصل»؛ و لا يجوز أيضاً أن يُقال: «لم يزل حاصلًا و هو مطلوبٌ»، بل كلُّ كمالاتها حاضرةٌ حقيقةً ليستَ جزئيةً و لا ظنيَّةً و لا تخيليَّةً^٢؛ و ليستَ نسبُ أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماويَّة نسبُ نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصلَ منها حيوانٌ واحدٌ، كما عليه حالنا؛ لأنَّ نفس^٣ الواحد ممَّا مرتبطةٌ بدنه من حيث تسميته^٤ لتطلبَ مبادئ الكمالِ منه؛ و لولا هذا لكانا جوهرين متباينين؛ و أمَّا نفسُ السماء فهي إمَّا صاحبُ إرادةٍ جزئيةٍ^٥ أو صاحبُ إرادةٍ كليَّةٍ تتعلق^٦ بها لينالَ ضرباً من الاستكمال إن كان؛ و فيه سرٌّ.

أقول:

أراد أن يبيِّن في هذا الفصل أن محرِّك السماء قوَّة نفسانيَّة ليستَ بعقلٍ.
و تقريره: أنه قد تبينَ في النمط الثالث أن الحركاتِ السماويَّة متعلِّقةٌ بإرادتين كليَّتين و جزئيتين؛ و أنت تعلم أن المبدأ الأوَّل للإرادة الكلية المطلقَّة - أي الإرادة التي لا تعلِّق لها بأمرٍ جزئيٍّ التي تنبعثُ الإراداتُ الجزئيَّة عن القوى الجسمانيَّة بسببها - يجب أن تكونَ ذاتاً عاقلةً مفارقةً؛ لأنَّ الأجسامَ و قواها لا تدرك الكليَّات؛ و تلك الذات إمَّا أن تكونَ كاملةً الجوهر بحصولِ كمالاتها بالفعل أو لا؛ و الأوَّل هو العقلُ و الثاني النفسُ؛ فإن كان عقلاً فلا يجوز أن يكونَ محرِّك السماء هي؛ لثلاثَةِ أوجه:

فالأوَّل: العقلُ المحضُ لا يصحبه فقرٌ؛ فلا يكون فعله بالقصدِ و الإرادة كما مرَّ، بل تكون إرادته إرادةً شبيهةً بالعناية المذكورة؛ و قد مرَّ في آخر النمط الثالث أنَّ المحرِّك

١. E - و لا.

٢. E: تخليَّة.

٣. A: النفس.

٥. A: الإرادة الجزئية.

٤. في بعض نسخ الإشارات: تنمَّه.

٦. E: متعلِّق.

السمائي يطلب بإرادته ما هو أحسن وأولى به.

الثاني: المراد الكلّي ليس ممّا يتجدّد ويتصرّم على انقطاع، كالحركة المستقيمة ولا على اتصال، كالحركة الدورية، بل يكون شيئاً واحداً إمّا موجود الطبيعة أو معدومها دائماً؛ والعقل جوهرٌ كاملٌ متشابه الأحوال؛ فلا يجوز أن يُقال: «لم يكن له شيء في الأزل ثم حصل» وإلا لما كان متشابه الأحوال أو «كان حاصلاً له وهو مع حصوله طالبٌ له»، لا متنازع طلب الحاصل، بل تكون كماله حاضرة حقيقة ليست جزئية متغيرة ولا ظنيّة ولا تخيلية؛ لأنّ الظنّ والتخيّل إنّما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهو بريء عنها؛ والمحرك السماوي بخلاف ذلك؛ فإنّه يريد لأموراً جزئية تتجدّد وتتصرّم على الاتصال.

الثالث: الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بجسم، كنفوسنا؛ فإنّها مرتبطة بأجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها - أعني الأمور الكلّية - وبذلك اختصّت بها وصارت إنساناً واحداً؛ ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين.

فعلم أنّ العقل ليس محرّكاً للسماء؛ إذ هو ليس صاحب إراداتٍ جزئية بسبب حركاتٍ جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون أو صاحب إرادة كلّية مفارقة قد تعلّقت بالسماء لينال جزءاً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي، كما تتألّ نفوسنا بواسطة أبداننا من العقل الفعّال.

قوله: «إن كان» أي إن كان نفس السماء صاحب إرادة كلّية.

وإنّما لم يقطع الشيخ؛ لأنّه متردّد في ذلك وميله إلى أنّ النفس جسمانية مدركة للجزئيات والإرادة الكلّية التي تتعلّق بها الحركات السماوية تحيلها إلى العقل؛ وبنى مباحث الفصول الآتية على هذا، كما يجيء.

والسرّ هو أنّه يجب أن يكون صاحب الإرادة الكلّية والجزئية شيئاً واحداً حتّى يحصل الارتباط وتتم الحركة المتصلة.

قال:

إشارة وتنبية

[في غاية الحركة السماوية]

ولا يمكن أن يُقال: إنَّ تحريكها للسماء لداعٍ شهوانيٍّ أو غَضبيٍّ، بل يجب أن يكونَ أشبهَ بحركاتنا عن عقلنا العمليِّ؛ ولا بدَّ وأن يكونَ لمعشوقٍ ومختارٍ إما لِنِئالِ ذاته أو حاله أو لِنِئالِ ما يشبههما.

أقول:

أراد أن يشيرَ إلى غاية الحركة السماوية وهي التشبُّه بالبادئ العالية التي هي العقول المجردة؛ وأن ينبِّه على وجود تلك المبادئ.

و تقريره: أنه قد مرَّ أنَّ التحريك الإراديَّ يكون صادراً إما عن تصوّرٍ حسِّيٍّ أو تصوّرٍ عقليٍّ.

والصادر عن التصرُّوِّ الحسِّيِّ يكون الداعيُّ إليه إما جذبٌ ملائمٌ أو دفعٌ منافرٌ؛ فالتحريك الصادر عن التصرُّوِّ الحسِّيِّ إما لداعٍ شهويٍّ أو غَضبيٍّ، كما في الحيوانات. وأما الصادر عن التصرُّوِّ العقليِّ فهو كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله العمليِّ الذي يطلب الكمال والخير.

و تحريك السماء لا يجوز أن يكونَ لداعٍ شهويٍّ أو غَضبيٍّ؛ لأنَّهما يختصَّان بالذي ينفعُ ويتغيَّر من حالةٍ ملائمةٍ إلى حالةٍ غير ملائمةٍ ثم يرجع إلى الحالة الملائمة؛ فيلتدُّ أو يتعصَّب؛ ولأنَّ الحركة الشهوية والغضبية تنتهي عند الوصول إلى المطلوب.

فإذن هذا التحريك أشبهَ بحركاتها الصادرة عن العقل العمليِّ وكلُّ تحريكٍ إراديٍّ فهو مطلوبٌ مختارٌ وكلُّ مطلوبٍ مختارٍ محبوبٌ؛ ودوامُ الحركة لفرطِ الطلبِ وفرطِ الطلبِ لفرطِ المحبةِ والمحبة المفرطة هي العشق.

فإذن تحريك السماء لمعشوقٍ ومختارٍ إما لِنِئالِ ذاته أو 73A/ حالاً من أحواله أو شيئاً يشبه ذاته أو يشبه حاله؛ لأنَّه إن كان لنيلِ ذاته أو حاله فذلك وإلاَّ لوجب أن يكونَ لشيءٍ يشبه ذاته أو حاله وإلاَّ فلا مدخلَ للمعشوق في الغرض من الحركة؛ وحينئذٍ لا تكون الحركة لأجله؛ هذا خلف.

قال:

و لو كان للأوّل لوقفَ إذا نال^١ أو طلب المحال؛ وكذلك لو كان لطلبِ نيلِ الشبه من حيث يستقرّ؛ فهو لنيلِ شبه^٢ لا يستقرّ؛ فلا ينال بكماله إلا على تعاقبٍ يشبه المنقطع بالدائم؛ وذلك إذا كان المتبدّل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب.

أقول:

لو كان التحريك لنيلِ الذاتِ أو لنيلِ حالةٍ فلا يخلو:

[١]. إنّما أن يحصلَ ذلك وقتاً ما

[٢]. أو لا يحصل أبداً.

[١]. فإن حصل وقتاً ما لزم أن يقف؛ وذلك محالٌ لما مرّ في النمط السابق [من] أن حركةَ الفلكِ يمتنع أن يقف.

[٢]. وإن لم يحصل أبداً؛ فالمحرّك طالبٌ للمحال؛ لأنّ حصولَ المعدوم حالةٌ العدم محالٌ.

فبقي أنّ التحريك إنّما هو لنيلِ شبه؛ وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون:

[١]. لنيلِ شبه مستقرٍّ

[٢]. أو لنيلِ شبه غير مستقرٍّ؛

و الأوّل باطلٌ وإلّا لزم أحدُ الأمرين الممتنعين؛ أعني الوقوفَ عند النيل أو طلبِ المحال.

فبقي أن يكون لنيلِ شبه غير مستقرٍّ؛ فيجب أن لا ينال الشبه بكماله لما مرّ، بل إنّما يناله على تعاقبٍ يشبه المنقطع من جزئيات الحركة بالدائم؛ لأنّ المتبدّل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب؛ فيكون من حيث الجزئيات غير مستقرٍّ و من حيث النوع دائماً.

قال:

و يكون كلُّ عددٍ يفرض^٣ لما هو بالقوة يكون له خروجٌ بالفعل لامحالة و

١. في بعض نسخ الاشارات: نيل.

٢. A: تبت.

٣. A: يفترض.

لنوعه أو لصنفه حفظ بالتعاقب؛ فيكون المتشوق متشبهاً ما بالأمور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث [هو] يشبه بالعالِي لا من حيث هو إفاضةً على السافل؛ ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فياضة؛ وإنما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب.

أقول:

إذا ثبت أن التحريك لنيل شبيه غير مستقر دائم النوع؛ فكل عدد يفرض منه ممّا يكون بالقوة يكون له خروج إلى الفعل ضرورةً ويكون لنوعه أو لصنفه حفظ بسبب التعاقب؛ وإذا كان كذلك فيكون ما إليه التشوق تشبهاً ما بالأمور التي بالفعل إلى المعشوق وهو العقل؛ وذلك التشبه من وجهين:

أحدهما: البرائة عن القوة، كبرائة العقول عنها؛

الثاني: ترشح الخير منه على السافلات من حيث إنه يشبه بالعقل؛ لأن الخير يفيض عن العقل على النفوس الفلكية لا من حيث إن مطلوبه إفاضة الخير على السافلات، لما مرّ [من] أن العالِي لا يفعل لأجل السافل.

قوله: «راشحاً عنه الخير الفائض» أي حال كونه راشحاً عنه الخير الفائض من المعقول؛ وفيه استعارة لطيفة؛ لأن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات، بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته.

قوله: «ومبدأ ذلك» أي مبدأ البرائة عن القوة والإفاضة على السافلات هو في أحوال وضع السماء التي تلك الأحوال هيئات فياضة للخير على السافلات بأن تخرج الأوضاع بحركة السماء من القوة إلى الفعل شيئاً بعد شيء على سبيل التعاقب؛ فيحصل الشبهة بمجموع الأمرين.

وإنما يجري ما بالقوة في السماء من الأوضاع مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب؛ ولذلك يحصل التشبيه؛ وهذه مبنية على «أن الله تعالى لا يفعل بالقصد والإرادة؛ وأن السماء يتحرك بالقصد والإرادة؛ والعالِي لا يفعل لأجل السافل»؛ قد عُرف ما فيها.

و بقي ههنا سؤالان وهو أن يُقال:

[١]. لِمَ لا يجوز أن يكونَ التشبُّه به في الجميع واحداً وهو اللّهُ تعالى، كما قال أرسطو؟!

[٢]. أو يكون تشبُّه كلِّ فلكٍ بفلكٍ آخر فوقه لا إلى عقلٍ؟!

وأجاب عنه الشيخُ في الفصل الآتي.

قال:

تنبيه

[في كثرة العقول المفارقة]

لو كان التشبُّه به واحداً لكان التشبُّه في جميع [الأجرام] السماوية واحداً وهو مختلف؛ ولو كان لواحدٍ منها تشبُّه بالآخر لتشابه^١ في المنهاج وليس كذلك إلا في القليل.

أقول:

قد وقع في بعض أقوال أرسطو أن التشبُّه به في الجميع واحد؛ وذكر في مواضع آخر أنها كثيرة؛ وزعم قوم أن التشبُّه به لكلِّ فلكٍ فلكٌ يحيط به؛ فنَبَّه الشيخُ في هذا الفصل على أنها كثيرةٌ وليسَتْ فلكاً؛ وسيذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الآتي. و تقريره أن يُقال: ليس التشبُّه به في الجميع واحداً وإلا لكان التشبُّه في الجميع واحداً ضرورةً وليس كذلك.

أو نقول: قد عُلِمَ أن محرِّك السماء بالإرادة يحرِّكها لغرض التشبُّه بالعالي؛ فاختلف تحريكها جهةً وسرعةً وبطؤاً إنما يكون لاختلاف الأغراض التشبيهية؛ ويلزم من ذلك اختلاف التشبُّه به؛ ففرض البرائة والإفاضة لا يكون على أيِّ وجهٍ اتفق، بل على وجهٍ مخصوصٍ؛ فسقط ما قال الإمام [من] أن التشبُّه بالبرائة والإفاضة ذلك مشتركٌ بين العقول؛ وليس لما به امتياز كلِّ عقلٍ عن آخر مدخلٌ في ذلك؛ فجاز أن يكون التشبُّه به واحداً.^٢

١. E: ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لتشابهت [و في بعض نسخ الاشارات: لشابهة].

٢. راجع: شرحى الاشارات، ج ٢، صص ١٢ - ١٤.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون المتشبه به واحداً وإنما يختلف التحريك به لاختلاف المواد؟ فلا تقبل مادة كلِّ فلكٍ إلا الحركة إلى جهةٍ معيّنة وعلى كيفيةٍ معيّنة.
قلت: لو كان كذلك لما أمكنه الحركة إلى خلاف تلك الجهة والكيف؛ فلا تكون حركته إراديةً.

وأيضاً: لا يجوز أن يكون المتشبه به لكلِّ فلكٍ فلكاً يحيط به وإلا يلزم تشابه الحركات في الجهة والكيفية؛ وليس كذلك إلا في القليل يعني في الممثلات /73B/ دون ممثل القمر.

وبقي ههنا ثلاثة أسئلة:

فالأول: لِمَ لا يجوز أن يكون المتشبه به في الجميع واحداً واختلاف الحركات إنما يكون للعناية؟

وأجاب عنه في الفصل الآتي.

الثاني: لِمَ لا يجوز أن يكون المتشبه به واحداً وإنما اختلفت الحركات؛ لأن التشبه بإفاضة الخير إنما يحصل ذلك؟

الثالث: لِمَ لا يجوز أن يكون المتشبه به واحداً وإنما له جهات واعتبارات يكون اختلاف الحركات لأجلها؟ وما تعرض الشيخ لهما.

قال:

وهم و تنبيه

[في إبطال مذهب القائلين]

[بأن اختلاف الحركات لأجل نفع السافل]

ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط؛ وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة؛ ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أي جهة اتفقت؛

فإنال الغرض بالحركة. ثمّ كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاعيّة
لما تحته؛ وإن لم تكن الحركة في أصلها، لذلك جمعت بين الحركة إما
استدعى منها الحركة من الغرض و بين جعلها على هيئة نفاعيّة.

أقول:

ذهب قومٌ إلى أنّ المتشبه به في الجميع واحدٌ و كان من الجائز أن تكون حركات
متشابهة في الجهة و السرعة و البطيء؛ إذ كان غرض التشبيه حاصلاً بذلك لكنّها إنّما
اختلفت لأجل نفع السافلات؛ وإن لم يكن غرضها من الحركة ذلك؛ فاختارث ذلك جمعاً
بين غرض نفسها و فائدة السافلات، كما أنّ رجلاً خيراً لو توجه سمّت موضع لقضاء
حاجته و أعرض له طريقان يوصلانه إلى المطلوب على السواء لكنّ أحدهما يختصّ
بإيصال نفع إلى مستحقّ؛ فوجب من حكم خيريته أن يسلكه و إن لم يكن سلوكه لأجل
نفع الغير، بل لأجل ذاته؛ هذا هو تقرير الوهم.

قال:

و نحن نقول: لو جاز أن يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل لجاز^١ أن يتوخى
بالحركة ذلك أيضاً.

و كان لقائل أن يقول: لمّا كان لها أن تتحرّك و أن تسكن سواء لديها
الأمران مثل جهتي الحركتين. ثمّ كان أن تتحرّك أنفع للسافل اختارته، بل
إذا كان الأصل هو أنّها لاتعمل لأجل السافل، بل^٢ إنّما تطلب شيئاً عالياً؛
فيتبعه نفع؛ فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك.

أقول:

أجاب الشيخ عن السؤال بوجهين:

أحدهما: أنّه لو جاز^٣ أن يُطلب بهيئة الحركة نفع السافل يجوز أن يُطلب بأصل الحركة
نفع السافل؛ لأنّه حينئذٍ يجوز فتح باب نفع السافل؛ فيقال: أمكن له أن يتحرّك و يسكن

لكن اختار الحركة لأجل العنايه بالسافل؛ وهذا خلاف مذهبكم.

الثاني: أن الدليل الدال على أن العالي لا يفعل شيئاً لأجل السافل لا يفرق بين أصل الحركة وبين هيئتها؛ فوجب أن لا يختار هيئة الحركة لأجل السافل، كما لا يختار أصل الحركة لأجل السافل.

ويرد على الجواب الأول أنه قد علم أن الحركة على أي وجه اتفقت يحصل بها التشبه وهو البرائة؛ وإنما اختلفت على هيئة معينة لزيادة فائدة؛ وليس السكون مع الحركة متساويين في ذلك حتى يقال: «إنها اختارت الحركة لأجل النفع؛ إذ لا تحصل من السكون البرائة»؛ و جاز تسوية السكون والحركة في التشبه بأن يقال: «السكون أيضاً تشبه بالأمور العالية من حيث الثبات؛ إذ الأمور العالية لا تغير فيها؛ فيحصل التشبه بالسكون كما يحصل بالحركة؛ فيكون اختيار الحركة لنفع السافلات.»

ويرد على الجواب الثاني ما ذكرناه [هـ] في الفصل المتقدم وهو أن يقال: سلمنا أنها لا يفعل هيئة الحركة لنفع السافلات لكن لم لا يجوز أن يفعل لأن التشبه بالإفاضة إنما يحصل بذلك؟!

قال:

وإذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع.

فإذن التشبه بها أمور مختلفة بالعدد وإن جاز أن يكون التشبه به الأول واحداً؛ ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية.

أقول:

إذا ثبت أن اختلاف حركات السماء ليس لنفع السافلات وإنما يلزم ذلك بالعرض يلزم أن يكون سبب الاختلاف ما يتقدم على النفع.

فإذن التشبه بها أمور مختلفة وإن جاز أن يكون التشبه به الأول واحداً وهو الله تعالى، كما وجد من كلام أرسطو؛ لأن التشبه به القريب لما كان محتاجاً في وجوده و

كمالِه إلى الله تعالى جاز أن يكونَ الله تعالى متشبهًا به بوجه؛ فجاز أن تكونَ الحركةُ المستديرةُ المشتركةُ بين الكلِّ للتشبيه به وما به تختلف الحركاتُ المتشبهة به القريب.

قال الإمام: «الحركةُ الدوريةُ واجبةٌ للأفلاك سواء كان تشبهُه هناك أو لا؛ لامتناع السكونِ والحركةِ المستقيمةِ عليها.»^١

و جوابه: أن المراد أنه جاز أن يكونَ نفسُ الحركةِ المشتركةِ بين الكلِّ التي هي توصف للاستدارة للتشبيه بالأوّل وما يمتاز كلُّ حركةٍ عن أخرى للتشبيه بالعقول.

قوله: «مختلفة بالعدد» يُشعر بكونِ العقول متحدةً بالنوع.

قال:

زيادةُ تبصرةٍ

[في أن قصور قوى البشر عن تصوّر ماهيات ما هو أقرب]

[يقتضي قصورها عن تصوّر ماهيات ما هو أبعد]

الآن ليس لك أن تكلفَ نفسك إصابةَ كُنْه هذا التشبيه^٢ بعد أن تعرفه بالجملة.

فإن قوى البشر - وهم في عالمِ الغربة - قاصرةٌ عن اكتناه ما دون هذا؛ فكيف هذا؟!]

و جوّز أنه إذا كان المحرّكُ يريد تشبّهًا^٣ ينال منه على التجدّد أمرًا أن يعرض منه في بدنه انفعالٌ يليق بذلك التشبّه من طلبِ الدوام، كما تعرض في بدنك من انفعالاتٍ تتبع انفعالَ نفسك؟! وأنت إذا طلبتَ الحقَّ بالمجاهدة فيه فربّما لاح لك سرٌّ واضحٌ خفيٌّ؛ فاجتهد.

أقول:

إذا علّم أن كلّ فلكٍ يتشبه بالعالي في البرائة عن القوة وإفاضة الخير لا على أي وجهٍ

٢. E: التشبه.

١. راجع: شرحى الإشارات، ج ٢، ص ١٥.

٣. A: تشبّهًا.

اتَّفَق، بل على وجهٍ مخصوصٍ - كما مرَّ في التنبيه السابق - فهذا القدرُ يكفينَا؛ وليس لنا أن نكلِّفَ أنفسنا بإصابة كُنْه ذلك الوجهِ المخصوص؛ فإنَّ القُوَى البشريَّةَ /74A/ المغموسة في الشواغلِ البدنيَّةَ عاجزةٌ عن إحاطةٍ ما دون هذا في الخفاءِ مثلاً كما هيَّاتٍ كثيرٍ من كمالاتِ النفس الحيوانيَّة؛ فكيف هذا وجوْزٌ^١ أنَّ محرَّكِ الفلكِ إذا أراد تشبُّهًا بالعالي ينال من التشبيه على التجدُّدِ أمراً يعرض منه في بدنه انفعالٌ يليق بذلك التشبُّه من طلبِ الدوام كما يعرض في أبداننا بواسطة انفعالاتِ نفوسنا؛ فإنَّ الواحدَ متى إذا أراد التشبُّهَ بأستاذه في بعضِ كمالاته العلميَّةِ أو بشيخه في بعضِ كمالاته العمليَّةِ يعرض في بدنه انفعالٌ تابعٌ لانفعالِ نفسه حتَّى تتكلَّفَ استدامة العلم أو العمل الذي به التشبُّه.

و أنت إذا طلبتَ الحقَّ بالجهد في التأملِ والارتياضِ بالفكر فربَّما لاح كلُّ سرٍّ هو تجرُّدُ النفسِ الفلكيَّة؛ واضح بعد ما أطلعتَ على أحوالِ نفسك؛ خفي قبل أن تعتبرَ أحوالِ نفس^٢ الفلكِ؛ فاجتهدْ.

قال:

واعلم أنَّه كيف يمكن ذلك؛ و أنَّها تكون هيئةً تشبه الخيالات لا عقليَّة صرفة وإن كانت خيالاتٌ عن عقليَّةٍ صرفةٍ بحسب استعداد تلكِ القوَّة^٣ الجسمانيَّة؛ و أنت عند تلويحِ المعقولات في نفسك تصيب محاكاةً لها من خيالك بحسب استعدادك؛ و ربَّما تأدَّتْ إلى حركاتٍ من بدنك.

ثم إن اشتبهت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كتبا فيه فاسمعْ.

أقول:

أراد أن ينبِّه على كَيْفِيَّةِ ذلك الانفعالِ التابع لانفعالِ النفس؛ فقال: إنَّ ذلك الانفعال يكون هيئةً تشبه الخيالات الحيوانيَّة لا عقليَّة صرفة؛ وإن كانت تلك الخيالاتُ حاصلةً عن العقليَّات الصرفة بحسب استعدادِ النفس الجسمانيَّة التي للفلكِ؛ يعني إذا أرادت النفسُ الفلكيَّةُ التشبُّهَ بالعالي تعرض لجسمِ الفلكِ هيئةً تشبه الخيالات بحسب استعدادِ

نفسه الجسمانيّة و تتّبع تلك الهيئة حركة جرم الفلك، كما أنّ الواحد ممّا إذا لاحظ له معقولات تتمثل في خياله صور تشابه تلك المعقولات نوعاً من المشابهة بحسب استعداد قوّة الجسمانيّة التي هي الخيال؛ و تلك الصور بهما تأدّت إلى حركاتٍ من بدنه فرحاً و اهتزازاً أو غضباً و شهوةً.

قال:

تنبيه

[في إثبات العقول]

القوّة قد تكون على أعمالٍ متناهيةٍ مثل تحريك القوّة التي في المدرة؛ و قد تكون على أعمالٍ غير متناهيةٍ مثل تحريك القوّة التي للسماء. ثمّ تُسمّى الأولى «متناهيةً» و الأخرى «غير متناهية»؛ و إن كانا قد يقالان لغير هذين^١ المعنيين.

أقول:

هذا هو الطريق الثاني في إثبات العقول و إليه أشار بقوله: «ثمّ إن اشتبهت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كتأ فيه فاسمع.»

و تقريره: أنّ النهاية و اللانهاية عرض ذاتيٍّ للكمّ بالذات - متصلاً كان أو منفصلاً -؛ فيقال: «امتداد متناهٍ» و «امتداد غير متناهٍ» و «عدد متناهٍ» و «عدد غير متناهٍ»؛ و أمّا بالقوّة فإنّما تلحقها النهاية و اللانهاية بحسب أفعالها؛ فإنّ القوّة:

- [١]. إن كانت تقوي على أفعالٍ متناهيةٍ العدة - كضرباتٍ متناهيةٍ أو تحريكاتٍ متناهيةٍ - أو [متناهية] المدة - كما تقوي على الفعل في مدةٍ متناهيةٍ - يُقال لها «قوّة متناهية»، كالقوّة التي في المدرة؛ فإنّها لا تقوي إلّا على تحريكاتٍ متناهيةٍ في أزمنةٍ متناهيةٍ؛
- [٢]. و إن كانت القوّة تقوي على أفعالٍ غير متناهيةٍ - إمّا في العدة أو المدة أو فيهما - يُقال لها «قوّة غير متناهية»، مثل تحريك القوّة التي للسماء؛ فإنّها تقوي على تحريكاتٍ

غير متناهية في أزمنة غير متناهية.

فَعَلِمَ أَنَّهُ قَدْ يُطْلَقُ الْمُتَنَاهِي وَ غَيْرُ الْمُتَنَاهِي عَلَى الْقُوَّةِ بِالْمَعْنِيِّينَ؛ وَإِنْ كَانَا قَدْ يُقَالَانِ عَلَى غَيْرِهِمَا وَهُوَ «الْكَمِّ بِالذَّاتِ» وَ «الْكَمِّ بِالْعَرَضِ».

قال:

إشارة

[إلى أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا]

الحركات التي تفعل حدوداً وَ تُقَطِّعُهَا التي يقع بها الوصولُ وَ البلوغُ عن محرِّكٍ موصِّلٍ يكون في آنِ الوصولِ موصلاً بالفعل؛ فَإِنَّ الْإِصَالَ ليس مثلَ المفارقةِ وَ الحركةِ وَ غيرِ ذلك ممَّا لا يقع في آنٍ. ثمَّ إِنَّهُ يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمانٍ مفارقةٍ للمتحرِّكِ للحدِّ وَ يكون صيرورته غير موصِّلٍ دفعةً وَ إن بقي زماناً لا يكون الشيء مفارقاً وَ متحرِّكاً.

أقول:

يريد أن يشير إلى أن بين كلِّ حركتين مختلفتين سكونا ليبين أن الحركة التي يكون الزمانُ مقدارها هي الوضعيةُ الدوريةُ.

وَ اختلف القدماءُ في ثبوتِ هذا الكون:

[١]. فقال به أرسطو وأصحابه؛

[٢]. ونقاه أفلاطون وأصحابه.

وَ احتجَّ الشيخُ على ثبوته بأنَّ كلَّ حركةٍ تنتهي إلى حدٍّ أو نقطةٍ يكون وصولُ المتحرِّكِ إلى ذلك الحدِّ أو تلك النقطةِ بمحرِّكٍ موصِّلٍ يُسمَّى باعتبارِ كونه مُزِيلاً للمتحرِّكِ عن حدٍّ مَقْرَباً له إلى حدٍّ آخر «مَيْلاً»؛ وَ يكون ذلك المحرِّكُ في آنِ الوصولِ موصلاً بالفعل؛ لِأَنَّ الْإِصَالَ بالفعل ليس زمانياً مثلَ المفارقةِ وَ الحركةِ، بل هو آنِيٌّ؛ إِذْ هُوَ حَاصِلٌ فِي آنِ الوصولِ، لوجوبِ وجودِ العلَّةِ وَ تأثيرها بالفعل في آنِ حصولِ المعلولِ؛ وَ لا يكون قبل

ذلك الآن حاصلًا وإلا لما كان الوصول بالفعل أيضاً حاصلًا قبل ذلك الآن؛ هذا خلف.
وإذا كان الإيصال بالفعل آتياً كان كونه موصلًا بالفعل أيضاً آتياً؛ وأما أن الوصول آتٍ؛
فلأنه انطباق طرف المتحرك على طرف المسافة؛ والطرفان غير منقسمين؛ فيكون
انطباقهما في آن.
فثبت:

- [١]. أن كون المتحرك موصلًا بالفعل في آن الوصول؛
- [٢]. ويزول عنه كونه موصلًا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد؛
- [٣]. ويكون صيرورته غير موصل في آن وإن بقي زمان إلا ككون الشيء مفارقاً و
متحركاً؛ فإنهما 74B/ لا يقعان إلا في زمان؛ وذلك لأن عدم كونه موصلًا لو وقع في زمان
فإلى تمام حصول هذا العدم؛ إن بقي كونه موصلًا لم يحصل شيء من العدم في ذلك الزمان
وإن لم يبق فقد حصل عدم كونه موصلًا قبل قيام عدم كونه موصلًا؛ وكلاهما خلف.
وبهذا علم أن وجود الأشياء وعدمها آتٍ؛ والشيء إنما يكون زمانياً باعتبار أجزائه
المتعاقبة؛ فإن تحققها يستدعي زماناً لا باعتبار وجوده وعدمه؛ فإنهما آتيان.
النقطة أخص من الحد؛ إذ كل نقطة حد من غير عكس؛ فإن الحركة في الكم والكيف
أيضاً تنتهي إلى حد ولا يصدق عليه أنه نقطة.

قال:

والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعةً غير الآن الذي صار فيه موصلًا
دفعةً؛ وبينهما زمان كان فيه موصلًا وهو زمان السكون لا محالة؛ فكل
حركة في مسافة تنتهي إلى حد^١ تنتهي إلى سكون فيه؛ فتكون غير
الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل؛ فالحركة الوضعية هي التي بها
يستحفظ الزمان المتصل؛^٢ وهي الدورية.

أقول:

لما ثبت أن كونه موصلًا بالفعل يقع في آن وكونه غير موصلٍ بالفعل أيضاً يقع في آن و

الآتين لابدء وأن يكونَ زمانٌ، لامتناعِ تتالي الآتات؛ و يكون في ذلك الزمانِ موصلاً؛ إذ كونه غير موصلي حصل في أنٍ هو نهاية ذلك الزمانِ وفي ذلك الزمانِ يكون الجسمُ ساكناً؛ لأنه لو كان متحركاً فإمّا أن يتحركَ إلى ذلك الحدِّ أو عنه؛ وكلاهما باطلٌ.

أما الأول: فلاّنه يوجب عدم كونه موصلاً بالفعل؛

وأما الثاني: فلاّنه يقتضي زوال كونه موصلاً قبل زوال كونه موصلاً.

هذا هو تقريرُ هذه الحجّة.

وفيها نظرٌ؛ لأنّها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتّصلة في الحركات المستقيمة والدوريّة؛ ويلزم كونُ السكنات متخلّلة بين كلّ حركةٍ كانت؛ وذلك ممّا لم يذهب إليه أحدٌ؛ إذ الخلاف في تخلّلها بين الحركات البطيئة. اللهم! إلّا أن يلتزم [بـ] تتالي الآتات؛ وحينئذٍ تبطل هذه الحجّة ولزم الجزء؛ بل الطريق في إثبات هذا المطلوب أن يُقال: الميلُ الموصلي إلى ذلك الحدِّ لابدء وأن يكونَ موجوداً في آنِ الوصول، لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول؛ ولا خفاء [في] أن رجوع الجسم عن ذلك الحدِّ بميلٍ آخر غير الميلِ الموصلي؛ إذ الميلُ إلى حدٍّ غير الميل عنه؛ فحدوث ذلك الميل إمّا أني أو زمانيّ؛

[١]. فإن كان آنياً لا يجوز أن يكونَ ذلك الآنُ هو الآنُ الذي فيه الوصول، لامتناع اجتماع الميّلين المتضادّين في آنٍ واحدٍ، بل يكون غيرَه و يكون بينهما زمانٌ فيه السكونُ، كما مرّ؛

[٢]. وإن كان زمانياً فالإلى أن يحدث ذلك الميل بتمايه لا تكون الحركة عن ذلك الحدِّ حاصلة؛ فيلزم السكونُ.

فعلّم أن كلّ حركةٍ مستقيمة تنتهي إلى سكونٍ وكلّ حركةٍ يكون كذلك يمتنع أن تكون حافظة للزمان المتّصل؛ إذ المنقطع لا يحفظ به المتّصل؛ فالحركة الحافظة للزمان هي الحركة الوضعيّة الدوريّة.

قال:

فائدة

[في الفرق بين صيرورة المتحرك مفارقاً وعدم وصوله]

إنما يجب أن يُقال: «صار غير موصِلٍ»؛ ولا يجب أن يُقال ما يقولون: «صار مفارقاً»؛ لأنَّ الحركة والمفارقة - التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه - ليست تقع دفعةً؛ ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة؛ وأن يزول كونه موصِلاً واقع دفعةً.

أقول:

المشهور في الحجة المذكورة عند القدماء أنَّ المتحرك إلى حدٍّ ما إنما يصير واصلًا إليه بالفعل في آنٍ؛ وإنما يصير مفارقاً أو مبائناً له أيضاً في آنٍ؛ ولا يمكن اتحاض الآتين وإلاَّ لزم كون المتحرك فيه واصلًا مبائناً معاً؛ فهما متغايران؛ ولا يمكن تتالي الآتات؛ فبينهما زمانٌ فيه السكون.

وهذا الوجه مع كونه آتياً في حدود المسافات المتصلة؛ ففيه فسادٌ آخر أشار الشيخ في الشفاء^١ وهو أنَّ المباشنة أو المفارقة عبارة عن الحركة مقيسةً إلى ما يتحرك عنه المبائن أو المفارق؛ والحركة لا تقع في آنٍ، بل في زمانٍ:

[١] فإنَّ عنواناً للمفارقة طرفٌ زمانٍ المفارقة؛ فلا يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول؛ لأنَّه طرفٌ للحركة عن ذلك الحد؛ وطرف الحركة جاز أن يكون شيئاً ليست فيه حركة؛

[٢] وإنَّ عنوانه آنأ يقع فيه أول جزءٍ من الحركة؛ فذلك باطل؛ إذ ليس للحركة أول جزءٍ؛ لأنَّ كلَّ جزءٍ فرض منها فإنَّه منقسمٌ أيضاً إلى أجزاء يتقدَّم بعضها على بعضٍ.

قال: «وكذلك إنَّ أورد بدل لفظ المباشنة والمفارقة «لا مماسَّة»؛ فإنَّه يجوز أن يكون طرف زمانٍ اللامماسَّة مماسَّةً»؛ وفيه كلام؛ لأنَّ عدم المماسَّة آنئٍ كما بيَّنا [من] أنَّ عدم كلِّ شيءٍ آنئٍ؛ وإذا عرف ذلك فقال الشيخ: إنَّما قلنا «صار غير موصِلٍ» وما قلنا «صار مفارقاً» كما قالوه؛ لأنَّ المفارقة حركةٌ والحركة لا تقع في آنٍ وليس لها أولٌ حتَّى يقع في آنٍ بخلاف زوال كونه موصِلاً؛ فإنَّه يقع في آنٍ.

قال:

تذنيبُ

[في الحركة التي تكون القوة بالنسبة إليها غير متناهية]
فالحركة التي يجب أن تُطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية
هي الدورية.

أقول:

قدم في الفصل الأول من الفصول الثلاثة المذكورة أن القوة التي لا نهاية لها هي التي
تقوي على أفعال غير متناهية في العدة أو المدة؛ وظهر في الفصلين الآخرين أن الحركة
التي لا يمكن أن لا تنتهي هي الدورية.
فإذن الحركة التي تكون القوة بالنسبة إليها غير متناهية هي الحركة الدورية.

قال:

إشارة

[إلى أن القوة الجسمانية لا تقوي على أفعال غير متناهية]
إعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسماً غيره؛ لأنه
لا يمكن أن يكون إلا متناهياً.

فإذا حرك بقوته جسماً 75A/ ما من مبدأ نرضه حركات لا تنتهي في
القوة ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة؛ فيجب أن
يحركه أكثر من ذلك من المبدأ المفروض؛ فتقع الزيادة التي بالقوة في
الجانب الآخر؛ فيصير الجانب الآخر متناهياً أيضاً؛ هذا محال.

أقول:

أراد أن يبين أن القوة الجسمانية لا تقوي على أفعال غير متناهية في العدة أو المدة.
واعلم أن القوة الجسمانية الغير المتناهية لو حرك جسماً؛ فإما أن يكون تحريكها له
بالقسر أو بالطبع؛ لأنها إما أن لا يكون من ذات ذلك الجسم أو يكون؛ والقسمان محالان.

أما الأول: فلما يشتمل عليه هذا الفصل؛

وأما الثاني: فلما تشتمل عليه أربعة فصول.

و تقرير هذا الفصل أن يُقال: لا يجوز أن يكونَ ذوقوةٍ غير متناهية يحرك جسمًا غيره؛ لأنَّ كلَّ جسمٍ متناهٍ، لما بيَّنا من تناهي الأبعاد؛ فإذا حركَ جسمٌ جسمًا بقوة غير المتناهية من مبدئٍ مفروضٍ حركاتٍ غير متناهية في العدة أو المدة في القوة؛ فإنَّ غير المتناهي لا يكون بالفعل. ثمَّ فرضنا أنَّ ذلك الجسمَ المحركَ حركَ جسمًا آخرَ شبيهًا بالجسمِ الأولِ في الطبيعة وأصغر منه بالمقدارِ بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض؛ فيجب أن يحركَ الثاني أكبر من الأول؛ لأنَّ الممانعة الطبيعية في الجسمِ الأصغر أقلَّ من الممانعة في الجسمِ الأكبر؛ وكلما قلَّت الممانعة عظمَ التأثيرُ وكثُرَ الانفعالُ؛ ولما كان مبدأُ التحريكينَ واحدًا بالفرض وجب أن تقع الزيادةُ التي بالقوة في الجانب الذي فرض اللانهاية فيه و يلزم انقطاع الناقص من ذلك الجانب؛ وقد فرض أنه غير متناهٍ؛ هذا خلف.

ولقائل أن يقول: دوراتُ الشمس في ما لا يزال عندكم غير متناهية وكذا دوراتُ القمر مع أنَّ الثانية أكثر من الأول؛ فجازت الزيادة على غير المتناهي.

واعترض الإمام بأنه لِمَ لا يجوز أن تكون الحركات في العدد متساوية لكنها تتفاوت في السرعة والبطء بأن تكون حركات الجسمِ الأصغر أسرع؛ فلا يلزم التناهي من الجانب الآخر؟^١

وجوابه: أنَّ الحركاتِ الغير المتناهية إنما تكون في أزمنة غير متناهية؛ وكلَّ زمانٍ فرض يكون عددُ الأسرع فيه أكثر من عددِ الأبطأ؛ فيرجع الأمرُ إلى زيادة حركاتِ الأصغر على حركاتِ الأعظم و يلزم المحالُ المذكور.

قال:

مقدمة

[في امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالطبع]

إذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبولُ الأكبرِ
للتحريكِ مثلَ قبولِ^١ الأصغر لا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع، حيث
لا معاوقة أصلاً.

أقول:

لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقشر أراد ههنا
أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع؛ فقدّم لذلك مقدّمات:
أولها ما ذكر في هذا الفصل وهو أنه إذا لم تكن في الجسم ممانعة ومعاوقة للمحرك
كان مطاوعة الأكبر لذلك المحرك وقبوله لتحريكه مثل مطاوعة الأصغر له؛ لأنّ المبدأ
واحد والأكبر مثل الأصغر في أن لا ممانعة فيهما؛ وهذا ظاهر.

قال:

مقدّمة أخرى

[في أنّ القوة الجسمانية إذا حرّكت جسماً]

[لا تكون في جسماً معاوقة لتحريكها]

القوة الطبيعية لجسم ما إذا حرّكت جسماً ولم تكن في جسماً معاوقة
أصلاً؛ فلا يجوز^٢ أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول، بل عسى أن
يعرض ذلك بسبب القوة.

أقول:

القوة الجسمانية المسماة بـ«الطبيعة» إذا حرّكت جسماً لا تكون في جسماً معاوقة
لتحريكها أصلاً وإلا لم تكن الطبيعة طبيعةً لذلك الجسم؛ وحينئذٍ لا يعرض بسبب كبر
الجسم وصغره تفاوت في القبول، لما مرّ في المقدّمة الأولى، بل إن عرض تفاوت فهو
بسبب القوة بأن يكون قوة البعض أضعف.

قال:

مقدمة أخرى

[في أن القوة الجسمانية المتناهية تختلف باختلاف الأجسام]
القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو
فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق؛ فإنها في الجسم
الأكبر أقوى وأكثر؛ إذ فيها بالقوة شبيه تلك وزيادة.

أقول:

هذه مقدمة ثالثة لما يأتي.

وهي أن القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر؛ يعني
يكون نسبة قوة الجسم الأكبر إلى قوة الجسم الأصغر كنسبة مقدار الجسم الأكبر إلى مقدار
الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر كانت قوة الجسم المفصول وقوة
الجسم الأصغر متساويين مطلقاً؛ أي في القدر والتأثير؛ [إذ] كانت القوة في الجسم الأكبر
أقوى وأكبر من القوة التي في الجسم الأصغر وزيادة.

قال:

إشارة

[إلى امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك

بالطبع]

لا يجوز أن تكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم
حركات بلا نهاية؛ وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه
لو انفرد؛ وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون
نسبة المتحركين والمحركين واحدة، بل المتحركان في حكم ما
لا يختلفان؛ والمحركان مختلفان.

فإن حركاً جسميهما من مبدئ مفروض حركاتٍ بغير نهاية عرض ما
ذكرناه [وإن حرك الأصغر حركاتٍ متناهية كانت الزيادة على حركاته على

نسبة متناهية؛ فكان الجميع متناهياً.

أقول:

لما ثبتت المقدمات فلا يجوز أن تكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية محرّكة له بغير نهاية؛ وذلك لأنّ قوة ذلك الجسم أكبر وأقوى من قوة بعضه، لما ثبت في المقدمة الثالثة.

وقد علم من المقدمة 75B/ الثانية أنّ زيادة جسم في القدر لا يمنع من التحريك حتّى يلزم أن يكون نسبة المحرّكين كنسبة المتحرّكين، بل يكون المتحرّكان متساويين في قبول التحريك و يكون محرّك الجسم أقوى من محرّك بعضه؛ فلو حرّكت قوة الجسم جسمها من مبدئ مفروض بغير النهاية فإنّما أن تحرّك قوة بعضه جسمها من ذلك المبدأ بغير النهاية أو إلى النهاية؛ فإن حرّكته بغير النهاية يلزم زيادة حركات الجسم على حركات بعضه و يلزم التناهي من الطرف الغير المتناهي - كما مرّ - وإن حرّكته حركات متناهية كانت زيادة حركات قوة الجسم على حركات قوة بعضه على نسبة زيادة قوة الجسم على قوة بعضه لكن نسبة زيادة القوة على القوة نسبة متناه إلى متناه؛ لأنّ نسبة القوتين على نسبة الجسمين؛ فيلزم أن يكون زيادة الحركات على الحركات على نسبة متناهية؛ فيلزم أن تكون الزيادة أيضاً متناهية و يلزم تناهي الحركتين.

قال:

تذنيب

[في أنّ القوة الأولى]

[التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة غير عقلية]

فالقوة المحرّكة للسماء غير متناهية و غير جسمانية؛ فهي مفارقة عقلية.

أقول:

قد علم في النمط الخامس أنّ حركة السماويات تجب أن تكون غير متناهية، لتكون

مادة للزمان؛ فتكون القوة المحركة للسماء غير متناهية؛
وقد ثبت في الفصول المتقدمة أن القوة الجسمانية المحركة متناهية؛
أنتج من الثاني: أن القوة المحركة للسماء حركات غير متناهية غير جسمانية؛ فيلزم أن
تكون قوة مفارقة عقلية؛ فقد تحقق وجود العقل.
ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون نفساً ناطقة؟!
والشيخ لما ذهب إلى أن نفس السماء جسمانية وليس لها نفس ناطقة - كما ذهب إليه
المشأون - حكم بوجود العقل.

قال:

وهم و تنبيه

[في رفع ما يوهم من التناقض]

[بين أن الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية وبين أنها مفارق

عقلي]

و لعلك تقول: قد جعلت^١ السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل
منعت أن يكون المباشر للتحريك أمراً عقلياً صرفاً، بل هو قوة جسمانية.
فجوابك: أن هذا^٢ الذي ثبت هو محرك أول؛ ويجوز أن يكون
الملاصق للتحريك قوة جسمانية.

أقول:

لما حكم هيئنا بأن محرك السماء مفارق عقلي؛ وقد تبين في الفصل العاشر من هذا
النمط أن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً، بل هو نفس جسمانية؛ فأفهم ذلك مناقضة؛
فتبّه على أن ذلك غير متناقض؛ لأن العقل هو محرك أول والنفس السماوية الحالة في
جسم السماء محرك قريب؛ فهيننا صرح الشيخ بمذهبه [من] أن نفس السماء جسمانية.

قال:

وهم و تنبيه

[في دفع ما يوهم من أن المباشر لتحريك الفلك]

[لو كانت قوة جسمانية كانت متناهية التحريك]

و لعلّك تقول: إن جاز ذلك؛ فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك؛
فيكون لغير هذه الحركة.

فاسمع و اعلم أنه يجوز أن يكون محرّك غير متناهي التحريك يحرك شيئاً آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على أنها تصدر عنه لو انفرد، بل على أنه لا يزال يفعل عن ^١ المبدأ الأول؛ و يفعل.

و اعلم أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي؛ و التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية؛ و إنما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط.

أقول:

هذا سؤال توهم وروّده على الفصل السابق مع جوابه.

و تقريره أن يُقال: القوة المحركة للسماء الملاصقة لو كانت جسمانيةً لكانت متناهيةً، لما بينتم [من] أن القوة الجسمانية متناهية؛ فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك؛ فتكون تلك القوة قوة لغير هذه الحركة الدائمة؛ و قد فرضناها كذلك؛ هذا خلف.

فأجاب بأنه يجوز أن يكون محرّك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في الجسم أن تتجدّد منه في تلك القوة تغيّرات إدراكية متصلة غير قارة و تصدر كذلك عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها تصدر عنها لو انفردت، بل على أنها تتفعل دائماً عن ذلك المحرك العقلي و تفعل بسبب تلك الانفعالات.

ثم أكّد هذا الجواب بأن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي و التأثير الغير المتناهي على سبيل المبدئية، أي لا بواسطة الانفعالات الغير المتناهية؛ و الممتنع في القوى الجسمانية هو الثالث فقط، لما ذكرنا [هـ] [من] أن القوى الجسمانية متناهية بخلاف الأولين؛ فإنهما واقعان في السماء، لتحركها دائماً.

قال:

إشارة

[إلى جواز كون القوى الجسمانية قابلةً لانفعالات غير متناهية]

[أو مؤثراً على سبيل الوساطة]

فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على^١ النحو المذكور من الانبعاث؛ ولأن تأثير المفارق متصل؛ فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن المحرك الأول هو المفارق؛ لا يمكن غير هذا.

أقول:

أراد أن يُشير إلى كيفية جواز القسمين الباقيين وهو كون القوى الجسمانية قابلةً لانفعالات غير متناهية وكونها مؤثراً على سبيل الوساطة؛ فقال: «إن العقل لا يزال تفيض عنه تحريكات نفسانية على هيئات نفسانية شوقية» يعني تحصل للنفس السماوية من العقل مع ثبات حاله تغيرات خيالية شوقية طلباً للتشبه به في استخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل؛ وإفاضة الخير على السافلات؛ فتنبعث لها بواسطتها إرادات جزئية تحرك السماء تحريكات جزئية، كما تقدم من أحوال أنفسنا؛ ولما كان تأثير العقل بالمعنى المذكور متصلاً دائماً، 76A/ لكونه دائم الكمال بالفعل؛ فما يتبع هذا التأثير - وهو الانفعالات والتحريكات - أيضاً دائم؛ فعلى هذا يكون المحرك الأول للحركات السماوية هو العقل؛ والنفس الجسمانية تكون محرّكة التحريك القريب؛ ولا يمكن غير هذا أي لا يمكن تحريكها بالمبدئية.

وعلى هذا سقط شك الإمام [من] أن الأمور الحادثة في النفس الجسمانية لا يجوز أن تصدر عن العقل؛ فإن الثابت لا يكون علّة للمتغير وإن جاز ذلك فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس الفلكية.^٢

قال:

استشهاداً

[في الردّ على مَنْ زعم أنّ المحرّكات السماوية]

[هي النفوس المنطبعة في الأجسام المتحرّكة]

صاحبُ المشائين قد شهد بـ:

[١]. أنّ محرّك كلّ كُرّة يحرك تحريكاً غير متناهٍ؛

[٢]. وأنّه غير متناهي القوة؛

[٣]. وأنّه لا يكون تحريك غير المتناهي^١ بقوةً جسمانيّة.

فغفل عنه كثيرٌ من أصحابه حتّى ظنّوا أنّ المحرّكات بعد الأوّل

قد تتحرّك بالعرض؛ لأنّها في أجسام.

و العجب! أنّهم جعلوا لها تصوّراتٍ عقليّةً و لم يحضرهم أنّ التصوّر

العقليّ غير ممكن لجسم؛ و لا لقوّة جسم. فهو غير ممكن لما يتحرّك بذاته

أو يتحرّك بالعرض؛ أي بسببٍ متحرّكٍ بذاته؛ و أنت إن حقّقت لم تستجز أن

تقول: «إنّ النفس الناطقة التي لنا متحرّكة بالعرض» إلّا بالمجاز؛ و ذلك

لأنّ الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع و موضع بسببٍ

ما^٢ هو فيه ثم يزول ذلك بسببٍ زواله عتاً هو فيه الذي هو منطبع فيه.

أقول:

قد مرّ في بيان كثرة العقول أنّ قوماً من المشائين ظنّوا «أنّ المتشبهة به في جميع

السماءات واحدٌ و أمّا المحرّكات السماويّة هي نفوسها المنطبعة في أجسامها»؛ فلزمهم

تحرّكها بالعرض؛ لأنّ الحال في المتحرّك بالذات متحرّك بالعرض؛ و قالوا: المتحرّك من

حيث هو متحرّك يحتاج إلى محرّك و لا يتسلسل، بل يجب أن ينتهي إلى محرّك

غير متحرّك من حيث هو محرّك؛ و هو العلّة الأولى أو العقل الأوّل.

فرّد عليهم الشيخُ بشيئين:

١. A: - تحريك غير المتناهي. ٢. E: - ما.

أحدهما: قولُ أرسطو: فَإِنَّهُمْ يَدْعُونَ مُتَابَعَةَ مَذْهَبِهِ؛ وذلك أَنَّهُ صَرَّحَ بِأَنَّ مُحَرِّكَ كُلِّ كُرَّةٍ يَحْرُكُهَا تَحْرِيكاً غَيْرَ مُتَنَاهٍ وَأَنَّ التَّحْرِيكَ الْغَيْرَ الْمُتَنَاهِيَ لَا يَكُونُ بِقُوَّةٍ جَسْمَانِيَّةٍ؛ فَلَزِمَ مِنْ هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ أَنَّ مُحَرِّكَ كُلِّ كُرَّةٍ جَوْهَرٌ مُفَارِقٌ؛ فَغَفَلَ هَؤُلَاءِ عَنْ هَذَا اللَّازِمِ.

الثاني: أَنَّهُمْ اعْتَرَفُوا بِأَنَّ لِلنَّفُوسِ السَّمَاوِيَّةِ تَصَوُّرَاتٍ عَقْلِيَّةً هِيَ مَبَادِئُ تَصَوُّرَاتِهَا الْجَزْئِيَّةِ وَذَهَلُوا عَنْ أَنَّ التَّصَوُّرَ الْعَقْلِيَّ لَا يُمْكِنُ لَجَسْمٍ أَوْ جَسْمَانِيٍّ؛ لِأَنَّ مَرَّةً فِي النَّمْطِ الثَّالِثِ؛ وَكُلُّ مُحَرِّكَ - بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ - فَهُوَ جَسْمٌ أَوْ قُوَّةٌ جَسْمٌ؛ فَلَزِمَهُمْ أَنَّ تَكُونَ لِلسَّمَاوِيَّاتِ إِمَّا نَفُوسٌ نَاطِقَةٌ أَوْ عَقُولٌ؛ وَهِيَ لَا تَتَحَرَّكُ بِالْعَرَضِ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى مُحَرِّكَ وَتَنْتَهِيَ إِلَى مُحَرِّكَ أَوَّلٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ لَمْ يَجْزْ أَنْ تَقُولَ: «إِنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ الَّتِي لَنَا تَتَحَرَّكُ بِالْعَرَضِ» إِلَّا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ؛ لِأَنَّ الْحَرَكَةَ بِالْعَرَضِ هِيَ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ وَضْعٌ أَوْ مَوْضِعٌ بِسَبَبِ مَحَلِّهِ الَّذِي هُوَ فِيهِ ثُمَّ يَزُولُ ذَلِكَ الْوَضْعُ أَوْ الْمَوْضِعُ بِسَبَبِ زَوَالِ الْوَضْعِ أَوْ الْمَوْضِعِ عَنِ مَحَلِّهِ الَّذِي هُوَ فِيهِ مُنْطَبِعٌ؛ وَلَيْسَتْ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ حَالَةً فِي الْبَدَنِ حَتَّى يَصِحَّ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهَا مُتَحَرِّكَةٌ بِالْعَرَضِ»؛ وَكَذَا حُكْمُ الْعُقُولِ.

قال:

إِشَارَةٌ

[إِلَى أَنَّ الْمَعْلُولَ الْأَوَّلَ عَقْلٌ مُجَرَّدٌ]

الْأَوَّلُ لَيْسَ فِيهِ حَيْثِيَّتَانِ لَوْحَدَانِيَّتِهِ؛ فَيَلْزَمُ - كَمَا عَلِمْتَ - أَنْ لَا يَكُونُ مَبْدَأٌ لَا لَوَاحِدٍ بَسِيطٍ - اَللَّهِمَّ! - إِلَّا بِالتَّوَسُّطِ؛ وَكُلُّ جَسْمٍ - كَمَا عَلِمْتَ - مُرَكَّبٌ مِنْ هَيُولَى وَصُورَةٍ.

فَيَتَضَحُّ لَكَ أَنَّ الْمَبْدَأَ الْأَقْرَبَ لَوْجُودِهِ عَنْ اثْنَيْنِ أَوْ عَنْ مَبْدَأٍ فِيهِ حَيْثِيَّتَانِ لِيَصِحَّ أَنْ يَكُونَ عَنْهُ اثْنَانِ مَعاً؛ لِأَنَّكَ عَلِمْتَ أَنَّهُ لَيْسَ وَلَا وَاحِدَةً مِنْ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ عِلَّةٌ لِلْأُخْرَى بِالْإِطْلَاقِ وَلَا وَاسِطَةٌ بِالْإِطْلَاقِ، بَلْ تَحْتَاجَانِ إِلَى مَا هُوَ عِلَّةٌ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا أَوْ لِهَمَا مَعاً؛ وَلَا تَكُونَانِ مَعاً عَمَّا

لا ينقسم بغير توسطٍ.

فالمعلول الأول عقلٌ غيرُ جسمٍ؛ وأنت فقد صحَّ لك وجودُ عدَّةِ عقولٍ متبائنة؛ ولا شكَّ أنَّ هذا المبدعُ الأولُ في سلسلتها أو في حيِّزها العقليِّ.

أقول:

هذا الفصلُ مع الذي بعده يشتمل على بيان الطريق الثالث لإثباتِ العقولِ.

و تقيِّمه: أنَّ الواجبَ ليس فيه حيثيتان لواحدانيته، كما بُيِّن في النمط الرابع؛ فيلزم أن لا يكون مبدءاً إلَّا لواحدٍ بسيطٍ إلَّا بالتوسط، كما علمت في النمط الخامس؛ وكلُّ جسمٍ - كما علم في النمط الأول - مركَّبٌ من الهيوليِّ والصورة؛ فيتضح لك أنَّ المبدأ الأقرب لوجودِ الجسمِ يكون مؤلفاً عن شيئين أو يكون وجودُ الجسمِ عن مبدءٍ فيه حيثيتان ليصحَّ أن تصدرَ عنه الهيوليِّ والصورة معاً؛ إذ لا يجوز أن تصدرَ إحداهما عنه و تصدر الأخرى عن ذلك الصادر، لما علمت في النمط الأول [من] أنَّه ليس شيءٌ منهما علَّةٌ على الإطلاق ولا واسطةٌ مطلقةٌ للأخرى، بل يحتاجان معاً إلى علَّةٍ توجد كلُّ واحدةٍ منهما أو توجد هما معاً لكنهما لا تكونان معاً عن مبدءٍ قريبٍ بسيطٍ، لما عرفت؛ فلا يمكن صدورُ الجسمِ عن الواجب؛ فيكون الصادرُ الأولُ موجوداً ليس بجسمٍ ولا هيوليٍّ ولا صورة ولا نفس يتعلَّق بجسمٍ لعدم الجسم، بل هو عقلٌ محضٌ؛ وهذا مبنئٌ على أنَّ النفس لا توجد بدون جسمٍ قابلٍ لتعلُّقها، كما هو مذهبُ أرسطو والشيخ.

وإذا عرفت أنَّ الصادرَ الأولَ عقلٌ وقد صحَّ في هذا النمط وجودُ عدَّةِ عقولٍ متبائنة الذوات هي مبادئ تحريكاتِ الأفلاك؛ فلا شكَّ [في] أنَّ هذا العقلَ الذي هو المعلولُ الأولُ إمَّا في سلسلة العقول، أي هو أيضاً محرِّكٌ لفلكٍ هو 76B/أَوَّلُ الأفلاك أو في حيِّزها العقليِّ، أي هو مشاركٌ لها في كونها عقلاً إن لم يكن محرِّكاً لفلكٍ.

قال:

تنبيه

[في معرفة كثرة الأجرام العالية]

[و النفوس المحرِّكة للأفلاك و العقول]

[و اختلاف الأجرام العالية]

قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكثيرة العالية أفلاكها و كواكبها كثيرة العدد.

و يلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها كان:

[١]. فلماً محيطاً بالأرض موافق المركز أو خارج المركز

[٢]. أو فلماً غير محيط مثل التدويرات

[٣]. أو كوكباً شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في

ذلك عن كوكب^٢.

أقول:

نبه الشيخ على كثرة العقول.

و تقريره: أن الأجرام العالية تنقسم إلى الكواكب وإلى الأفلاك؛

والكواكب تنقسم إلى سيارات وإلى ثابتة؛

والسيارات سبعة والثابت كثيرة وقد رصد منها ألف وثلاثون كوكباً؛

والطريق إلى معرفة وجود الكواكب العيان وإلى معرفة سيرها وثباتها الرصد.

وأما الأفلاك فكثيرة والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة

بالرصد بعد رعاية الأصول الحكيمية وهي:

[١]. إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك بتلك الحركة بالذات و يتحرك ما يحتوي عليه

بالعرض؛

[٢]. و وجوب تشابه حركة كل جسم بسيط منها، أي يسير في أزمنة متساوية من

محيط نسباً متساوية أو تفعل على مركزه زوايا متساوية؛

[٣]. و امتناع الخرق والالتيام على أجزائها.

و الجمهور جعلوا الأفلاك تسعة:

— أعلاها للحركة اليومية التي تظهر في جميع الأجرام الفلكية؛

- وما يليه للحركة التي بها تتحرك الثوابت وأوجات الكواكب السبعة و حضيضاتها؛
و السبعة الباقية السيارات السبع؛
ولما كانت حركات السيارات مختلفة - طولاً و عرضاً، و استقامة و رجعة، و سرعة و بطؤاً، و قريباً و بعداً من الأرض - وكان من أصولهم أن حركة كل جسم بسيط منها يجب أن تكون متشابهة؛ فلزم من ذلك أن يكون فلك كل كوكب من السيارة مركباً من أفلاك بعضها محيط بالأرض و بعضها غير محيط؛ و يتحرك كل منها حركة متشابهة؛ و تحصل من مجموع الحركات الحركة المختلفة التي تكون لذلك الكوكب.

و المحيطة انقسمت على قسمين:

أحدهما: ما يكون مركزه مركز العالم؛ و سمي «موافق المركز»؛
و الثاني: ما يكون مركزه خارجاً من مركز العالم؛ و سمي «خارج المركز».
و غير المحيطة سُميت «التدويرات»؛ و الكواكب مركوزة فيها و هي مركوزة في نخن فلك محيط بالأرض.

فحكم الشيخ بأن لكل جسم منها - فلكاً كان أو كوكباً - شيئاً هو مبدأ الحركة المستديرة لا يتميز الفلك عن الكوكب في ذلك.

و زعم قوم أن كل كوكب مع أفلاكه بمنزلة حيوان واحد له نفس واحدة تتعلق بالكوكب أولاً؛ لأنه كالقلب و أفلاكه بواسطة الكوكب؛ إذ هي كالجوارح، كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه أولاً و بأعضائه الباقية بعد ذلك و بتوسطه بالقوة المحركة؛ فعلى هذا المذهب يكون النفوس الفلكية تسعاً اثنتان للفلكين العظيمين و سبع للسيارات و أفلاكها.

قال:

وأن الكواكب تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها. لا بأن^١ تنخرق لها أجرام الأفلاك.

و يزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته

المضاعفة وأوجيّه و حالَ عطارد وأوجيّه؛ وأنّه لو كان هناك انخراقٌ يوجبه جريانُ الكواكب أو جريانُ فلكِ تدويره^١ لم يعرض ذلك كذلك.

أقول:

أراد أن يبيّن فسادَ ما ظنّ قومٌ [من] أن الكواكب تتحرّك في الأفلاك تتحرّك الحيّتان في المياه؛ فإنّ بيانَ تكثرِ المحرّكاتِ المقتضي لتكثرِ المتحرّكاتِ مبنيٌّ عليه. و ينبّه بوجهين:

أحدهما: البرهانُ المتقدّم على امتناعِ الخرقِ والالتيامِ على الفلكيّات؛ وإليه أشار بقوله: «وأنّ الكواكب تتنقل حول الأرض» إلى قوله «و لا بأن تنخرق لها أجرامُ الأفلاك». وفيه نظر؛ لأنّ ما تقدّم - بتقدير صحّته - لا يدلّ إلّا على امتناعِ الخرقِ والالتيامِ على محدّد الجهات لا على كلّ فلكٍ.

الثاني: برهانٌ حدسيٌّ؛ وهو أنّهم وجدوا بالرّصد أنّ مركزَ تدويرِ القمر إذا كان مع الشمس كان في الأوج؛ فاستدلّوا بذلك على أنّ المركز إذا كان مع الشمس كان الأوج هناك وإذا تحرّك المركز عن ذلك الموضع إلى التوالي تحرّك الأوج عن ذلك الموضع إلى خلافِ التوالي بحيث يكون البعدُ بين الأوج والشمس كالبعدِ بين الشمس والمركز حتّى إذا وصل المركز إلى التربيع وصل الأوج إلى التربيع الآخر؛ فيكون المركز في مقابلةِ الأوج في الحضيض وإذا وصل إلى مقابلةِ الشمس وصل الأوج إليه من الجانب الآخر؛ فيكون المركز في الأوج. ثمّ إذا وصل المركز إلى التربيع الآخر وصل الأوج إلى التربيع الذي كان المركز هناك؛ فيقع المركز في الحضيض. ثمّ يصلان معاً إلى الشمس وهكذا دائماً؛ وسمّوا البعدَ الذي بين الأوج والمركز بـ«البعد المضاعف» و«الحركة المضاعفة»؛ لأنّه ضِعْفُ بُعْدِ المركز عن الشمس؛ فلأجلِ هذين الحركتين أثبتوا له فلكاً خارجَ المركز يكون التدويرُ في ثخنِه ويكون الخارجُ المركز في ثخنِ الفلك المائل والمائل في ثخنِ الممّثل؛ ويتحرّك الخارجُ وتحرّك التدوير $177A$ إلى التوالي كلّ يومٍ أربعة وعشرين درجةً وكسراً؛ ويتحرّك المائل والممّثل ويتحرّك الخارجُ وأوجهُ إلى خلافِ التوالي كلّ يومٍ أحد عشر

درجةً و كسراً. فتردّ هذه الحركة مركز التدوير إلى خلاف التوالي بهذا القدر؛ و يتحرك الشمس عن موضعها بقدر درجة؛ فيصير البعد بين الأوج و الشمس كالبعد بينهما و بين المركز؛ و تتمّ الحركتان؛ فلو لم تكن لخارج المركز حركة بالذات إلى التوالي و بالعرض إلى خلافه، بل كان التدوير أو القمر يقطع الخارج المركز بحركته وحده لم يعرض ذلك.

و فيه نظر؛ لأنهم إنما أثبتوا تلك الأفلاك بناءً على امتناع الخرق؛ لأنّه على تقدير جوازه جاز أن يُقال: «إنّ التدوير أو القمر يتحرك وحده على مدار بيضي الشكل على وجه يقع الشمس على طرف قطره الأطول دائماً أو يتحرك الخارج المركز بمحركيه و يتحرك التدوير أو القمر وحده؛ فحينئذ لو بين امتناع الخرق بذلك لزم الدور.

و كذا وجدوا بالرّصد أنّ مركز تدوير عطارد يكون مع الأوج في كلّ دورة مرتّين: أحدهما: عند كونه في أوائل العقرب في هذا التاريخ؛

و الثاني: في أوائل الثور؛

إلى أنّ أوجه العقريّ يكون أبعد من الأرض من أوجه الثوريّ؛ فاستدلّوا بذلك على أنّ له فلکاً خارج المركز يكون التدوير في تخينه سميّ به «الحامل» و يكون الحامل في تخنٍ خارج مركز آخر سميّ به «المدير» و المدير في تخنٍ الممّثل؛ وإذا كان مركز التدوير في أوجه العقريّ يكون أوج الحامل أيضاً هناك؛ فيتحرك الحامل و تحرك التدوير إلى التوالي كلّ يوم بقدر ضعف سير الشمس و يتحرك المدير و تحرك الحامل و أوجه إلى خلاف التوالي كلّ يوم بقدر سير الشمس؛ وهكذا يوماً بعد يوم؛ فيكون أوج المدير متوسطاً بين أوج الحامل و مركز التدوير دائماً؛ فإذا صار بُعد المركز عن أوج المدير نصف دورة استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر؛ فيكون المركز هناك أيضاً في الأوج و يكون هناك أقرب من الأرض من الأوج العقريّ؛ لأنّه هناك في أوج الحامل فقط و في العقريّ في الأوجين معاً؛ فحينئذ لو لم تكن للحامل حركة بالذات إلى التوالي و بالعرض إلى خلافه، بل كان التدوير أو الكواكب يقطع الحامل بحركة وحده لم يعرض ذلك؛ و الدور المذكور لازم ههنا أيضاً.

قال:

و تعلم أنّها كلّها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد؛
و تعلم أنّه ليس يجوز أن يقال ما ربّما يقال: «إنّ السافل منها معشوقه
الخاص هو ما فوقه.»

أقول:

الذين ذهبوا إلى أنّ النفوس الفلكية تسعة قالوا: العقول المعشوقة أيضاً تسعة عاشرها
العقل المفيض على عالم الكون و الفساد الذي يستمونه «العقل الفعّال»؛ فذكر الشيخ أنّها
بعدد الأفلاك و الكواكب بزيادة واحد و هو العقل الفعّال؛ و ذلك لأنّ اختلاف الحركات
يقضي اختلاف مبادئها المعشوقة و هي العقول - كما مرّ - و إنّما يثبت ذلك بعد إبطال
القول بأنّ الفلك السافل إنّما يتحرك شوقاً إلى الفلك الذي فوقه.
و القائلون به يجعلون أولّ الأفلاك فلكاً ساكناً معشوقاً غير مشتاقٍ ينقطع به الاحتياج؛
و مال به أبو البركات و نقله عن بقراط.
و قد تقدّم إبطال هذا المذهب في الفصل الثاني عشر من هذا النمط.

قال:

و تعلم أنّها لم تختلف أوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطبع إلّا و ليست
من طبيعة واحدة، بل هي طبائع شتى و إن جمعها كونها بحسب القياس إلى
الطبائع العنصرية طبيعة خامسة.
فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في
الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة؟
و من ههنا توقع منا بيان ذلك.^١

أقول:

الأجسام الفلكية - فلكاً كان أو كوكباً - متخالفة بطبائعها، لاختلاف أوضاعها و
حركاتها و مواضعها بالطبع، كما تقدّم بيانه في النمط الثاني؛ فهي أنواع مختلفة انحصر نوع

١. في بعض نسخ الاشارات: لك.

كلّ منها في شخصٍ؛ وهذه الأجرام مع اختلاف طبائعها متشاركة في كونها طبيعة مخالفة للطبائع العنصرية؛ فهي بالقياس إلى الطبائع العنصرية خامسة.

فبقي لك أن تنظرَ أنه هل يجوز أن يكون بعض تلك الأجرام سبباً قريباً للبعض الآخر أسبابها تلك الجواهر المفارقة؟

وبعد هذا يجيء بيان ذلك.

وإنما وسم هذا الفصل بـ«التنبية»؛ لأنّ بيان أكثر ما في هذا الفصل قد مرّ في الفصول السابقة.

قال:

هداية

[في امتناع عليّة الحاوي لمحوّيه]

إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل؛ فإنّما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعيّن. فلو كان جسمٌ فلكيّ علّةٌ لجسمٍ فلكيّ يحويه لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الإمكان؛ وأمّا الوجود والوجوب فبعد وجود العلّة ووجوبها؛ ولكنّ وجود المحويّ وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً.

أقول:

هذا الفصل مع خمسة فصولٍ بعده يشتمل على الطريق الرابع لإثبات العقول.

واعلم أنّه قد يجيء في ما بعد امتناع صدور جسمٍ عن جسمٍ أو عمّا هو حالٌّ في جسمٍ على الوجه العام.

وما ذكره في هذا الفصل وجه خاصّ بامتناع كون الجسم الحاوي علّةً لمحوّيه؛ وهذا الوجه مبنيٌّ على ثلاث مقدّمات:

إحديها: أنّ العلّة ما لم تتشخص امتنع أن يصدر عنها المعلول؛ لأنّها ما لم تتشخص لم تؤثر.

الثانية: أَنَّ العِلَّةَ لَمَّا كَانَتْ مُتَقَدِّمَةً بِالذَّاتِ عَلَى الْمَعْلُولِ كَانَ وجودُ الْمَعْلُولِ و وجوبُهُ متأخَّرينَ عن وجودِ العِلَّةِ و وجوبِهِ؛ فَإِنْ اعتُبرَ الْمَعْلُولُ مع وجودِ العِلَّةِ كَانَ حَالُهُ حَيْثُذِي 77B/ الإمكان، لعدمِ الْوُجُوبِ حَيْثُذِي.

الثالثة: أَنَّ الشَّيْئَيْنِ اللَّذَيْنِ يَكُونَانِ معاً بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْفَكَا أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ يَكُونُ وُجُوبُهُمَا وَإِمكَانُهُمَا معاً وَإِلَّا أُمْكِنَ انفكاكُهُمَا.

فَإِنْ قُلْتُ: إِنْ أُريدَ بِـ«المُعَيَّةِ» المُعَيَّةُ بِالزَّمَانِ؛ فَلَا يُلْزَمُ مُعَيَّةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمكَانِ؛ فَإِنَّ العِلَّةَ مع الْمَعْلُولِ بِالزَّمَانِ مع أَنَّ وُجُوبَ العِلَّةِ سَابِقٌ عَلَى وُجُوبِ الْمَعْلُولِ؛ وَإِنْ أُريدَ المُعَيَّةُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فَذَلِكَ صَحِيحٌ لَكِنْ مَا فِيهِ الْكَلَامُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّ عَدَمَ الْخَلَا و وجودَ الْمَحْوِيِّ لَيْسَا معاً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ؛ لِأَنَّ عَدَمَ الْخَلَا وَاجِبٌ لذَاتِهِ و وجودَ الْمَحْوِيِّ وَاجِبٌ بِالْغَيْرِ؛ فَعَدَمُ الْخَلَا إِمَّا مع ذَلِكَ الْغَيْرِ أَوْ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لذَاتِهِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ؛ فَيَكُونُ عَدَمُ الْخَلَا مُتَقَدِّمًا عَلَى وُجُودِ الْمَحْوِيِّ.

قُلْتُ: عَدَمُ الْخَلَا لَوْ كَانَ مع ذَلِكَ الْغَيْرِ؛ فَلَا يَسْتَلْزَمُ تَقَدُّمُهُ؛ وَإِنَّمَا يُلْزَمُ إِنْ لَوْ كَانَ عِلَّةً؛ لِأَنَّ تَقَدُّمَ الْغَيْرِ بِالْعِلَّةِ لَا بِالزَّمَانِ.

وَلِقَائِلِي أَنْ يَقُولَ: سَلَّمْنَا مُعَيَّةَهُمَا لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ مُعَيَّةَ وُجُوبِهِمَا وَإِمكَانِهِمَا؛ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَزِمَ إِمَّا كَوْنَ الْمَحْوِيِّ وَاجِبَ الْوُجُودِ بذَاتِهِ أَوْ كَوْنَ عَدَمِ الْخَلَا مُمَكِّنًا؛ وَكِلَاهُمَا بَاطِلٌ؛ وَهِيَهْنَا فَائِدَةٌ.

قال:

فَإِذَا اعتَبَرْنَا تَشَخُّصَ الْحَاوِي الْعِلَّةَ كَانَ معه لِلْمَحْوِيِّ إِمكَانٌ؛ لِأَنَّ تَشَخُّصَ الْعِلَّةِ مُتَقَدِّمٌ فِي الْوُجُودِ وَالْوُجُوبِ عَلَى تَشَخُّصِ الْمَعْلُولِ؛ فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَدَمُ الْخَلَا وَاجِبًا مع وُجُوبِهِ أَوْ غَيْرَ وَاجِبٍ مع وُجُوبِهِ.

[١] فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا مع وُجُوبِهِ كَانَ الْمَلَأُ الْمَحْوِيُّ^١ وَاجِبًا مع وُجُوبِهِ؛ وَ

قَدْ بَانَ أَنَّهُ يَكُونُ مُمَكِّنًا مع وُجُوبِهِ؛

[٢.] وإن كان غير واجبٍ فهو ممكنٌ في نفسه واجبٌ بغيره^١؛ فالخلأ

غيرٌ ممتنعٌ بذاته، بل بسببٍ؛ وقد بان أنه ممتنعٌ بذاته.

فليس شيءٌ من السماوياتِ علّةٌ لما تحته و للمحويّ فيه.

أقول:

لما علّم المقدماتُ الثلاثُ فلا يجوز أن يكونَ الحاويُّ علّةً للمحويّ؛ إذ لو كان علّةً له فكان متقدّماً عليه بالوجودِ والوجوبِ والتشخيصِ، لما بين في المقدّمة الأولى و يكون معه إمكانُ المحويّ، لما مرّ في المقدّمة الثانية؛ وحينئذٍ لا يخلو من أن يكونَ عدمُ الخلأ في الحاوي واجباً مع وجوبِ الحاوي أو لا.

[١.] فإن كان واجباً و وجوبه لا ينفكّ عن وجوبِ الملاء المحويّ؛ فيلزم أن يكونَ وجوبُ الملاء المحويّ مع وجوبِ الحاوي لكنّا بيّنا في المقدّمة الثالثة أن وجوبَ المحويّ متأخّرٌ، لكونه ممكنأ مع وجوبه؛ هذا خلفٌ؛

[٢.] وإن لم يكن عدمُ الخلأ واجباً مع وجوبه كان ممكنأ معه؛ وكلُّ ما كان ممكنأ مع غيره كان ممكنأ في نفسه واجباً بغيره؛ فلا يكون الخلأ ممتنعاً لذاته؛ هذا. فثبت أن شيئاً من السماوياتِ ليس بعلّةٍ لما تحته ولا لما يكون محويأ فيه.

اعترض الإمام^٢ بأن عدمَ الخلأ وإن كان مع وجودِ المحويّ لكن لا يلزم من تأخّر وجودِ المحويّ عن وجودِ الحاوي تأخّرُ عدمِ الخلأ؛ لأنّ تأخّره عنه ليس بالزمان حتّى يلزم ذلك، بل بالمعلوليّة؛ وما مع معلول الشيء لا يجب أن يكون معلولاً له حتّى يتأخّر عنه وجوده و وجوبه، كما أن ما مع المتقدّم لا يجب أن يكون متقدّماً؛ إذ كان تقدّمُ بالعليّة، كما يقول الشيخُ في الفصل الآتي [من] أنّ الحاوي إذا كان مع علّة المحويّ لا يجب أن يكون متقدّماً على المحويّ؛ لأنّ سبقَ العلّة ذاتيٌّ وهو لا يكون إلّا للعلّة؛ وهذا بالحقيقة منغ المقدّمة الثالثة.

وأجاب بعضُ الشارحين بأنّ معيّة علّة الحاوي و المحويّ اتّفاقيّةٌ ومعيّة عدمِ الخلأ مع وجودِ المحويّ لزوميّةٌ لكن لا يلزم من تأخّر أحدِ المتلازمين بالمعلوليّة تأخّر الآخر

بها، كما مرّ.

و يمكن تقريرُ هذه الحجّة بوجهٍ يسقط منع الإمام وهو أن يُقال: لو كان الحاوي علّةً للمحويّ كان إمكانُ المحويّ مع وجودِ الحاوي، كما مرّ؛ فمع وجودِ الحاوي لا يكون وجودُ الملائ واجباً؛ فيكون الخلأ ممكناً؛ وحينئذٍ لا يحتاج إلى التمسكِ بالمعيّة حتّى يردّ المنع.

قال:

و إما أن يكونَ المحويُّ علّةً لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه - أعني الحاوي - فغيرُ مذهبٍ إليه بوهمٍ ولا ممكن.

أقول:

قد ثبت ممّا مرّ أن الحاويّ ليس بعلّةٍ للمحويّ؛ وأمّا المحويّ فلا يذهب الوهمُ إلى أنّه علّةٌ للحاوي؛ وذهابه إلى القسم الأول؛ وذلك لأنّ الوهمَ إنّما يذهب إلى ما تتصوّر فيه مناسبةٌ أو مشابهةٌ بوجهٍ ما للحقّ لكنّ المناسبةَ في العكسِ أقوى؛ لأنّ الحاويّ أشرف من المحويّ، لكونه أقرب إلى الواجب وأبعد عمّا من شأنه التغيّر والفساد، وأقوى وأعظم منه؛ ومع أنّه غيرُ مذهبٍ إليه بوهمٍ ليس بممكنٍ أيضاً على ما سيأتي من بيانِ امتناع كونِ الجسمِ علّةً لجسمٍ آخر.

قال:

وهمٌ وتنبيةٌ

[في دفع ما يوهم من لزوم الخلأ عند عليّة الحاوي]

و لعلّك تقول: «هَبْ أَنْ علّةَ الجسمِ السماويّ غيرُ جسمٍ»؛ فلا بُدّ لك^١ من أن تقول: «إنّه يلزم من غير الجسم حاوٍ ومحويّ سواء كان عن واحدٍ أو عن اثنين» ولا محالةً أنّ إمكانَ الخلأ مع وجودِ الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض في ما مضى ذكره؛ لأنّك تجعل للمحويّ^٢ وجوداً عن علّةٍ قبل وجودِ

المحوي.

فاسمع واعلم: أَنَّ الحَاوِيَّ إِنَّمَا كَانَ وجودُهُ يصحب إمكانَ المحويِّ إذا كان علّةٌ تسبق المحوي؛ فيكون للمحويِّ مع وجودِهِ إمكانٌ حتّى^١ يتحدّد بوجودِهِ السطحُ. فلا يجب معه ما يملؤه إن كان معلولاً، 78AV/ بل يجب بعده؛ وأمّا إذا لم يكن علّةً، بل كان مع العلّة لم يجب أن يسبق تحدّد^٢ سطحِهِ الداخلي وجودَ المَلَأ الذي فيه؛ لأنّه ليس هناك سبقٌ زمنيٌّ أصلاً؛ وأمّا الذاتيّ فإنّما يكون للعلّة لا لِمَا ليس بعلّة، بل مع العلّة، بل نقول: إنّ الحَاوِيَّ والمحويَّ وجبا معاً عن سببين^٣.

أقول:

هذا سؤالٌ توهم وروده على ما مرّ مع جوابه.

و تقريرُ الوهم أن يُقال: سلّمنا أنّ عللَ الأجسام السماويّة ليس بجسمٍ بالدليل الذي ذكرتم لكن يلزم تعيّن ذلك الدليل أن لا يكون غيرُ الجسم أيضاً علّةً للأجسام السماويّة؛ وذلك لأنّه لو صدر عن غيرِ جسم حاوٍ ومحوٍ - سواء صدر عن واحدٍ أو عن اثنين - وأنتم تجعلون وجودَ الحَاوِي عن علّته قبل وجودِ المحوي؛ فيلزم أن يكون إمكانُ المحويِّ مع وجودِ الحَاوِي لكنّ عدمَ الخلأ ووجودَ المحويِّ معاً في الوجوبِ والإمكانِ؛ فيلزم إمكانُ الخلأ مع وجودِ الحَاوِي؛ و يلزم المحال، كما ذكرتم.

و إنّما قال: «سواء كان عن واحدٍ أو عن اثنين»؛ لأنّ القائلين باستنادِ السماويّاتِ إلى مبادئها اختلفوا:

[١] فقال بعضهم: إنّها بأشْرِها مستندةٌ إلى الواجب و يترتّب صدوراتُها عنه بحسب ترتّبِ العقولِ التي هي شروطُ تلك الصدوراتِ؛ و الحَاوِي لكونه صادراً بحسب شرطِ أقدم يكون أقدم؛

[٢] و قال بعضهم: إنّها مستندةٌ إلى العقولِ المختلفة المراتب؛ فيتقدّم الحَاوِي على المحوي.

فعلى التقديرين تكون الحاوي مقدماً على المحوي في الوجود.

فأجاب عن هذا الوهم بأن إمكان المحوي إنما يكون مع الحاوي ان لو كان الحاوي علّة للمحوي؛ لأنّه حينئذ يكون الحاوي متقدماً عليه مع تحدّد^١ السطح الداخل؛ لأنّه يتقدّم عليه حينئذ بتشخصه، كما مرّ؛ فيكون إمكان المحوي مع الحاوي و تحدّد^٢ سطحه الداخل؛ فلا يجب مع السطح ما يملأه، لكون المحوي معلولاً، بل إنّما يجب بعده؛ وأمّا إذا لم يكن الحاوي علّة للمحوي، بل كان مع العلّة لم يجب تحدّد^٣ سطحه الداخل قبل وجوب اللامحوي؛ إذ ليس للعلّة المحويّ سبق زمنيّ على المحويّ حتّى يُقال: «إنّ ما معها يجب أن يكون متقدماً على المحوي»؛ ولا سبق ذاتي؛ فإنّه إنّما يكون للعلّة لا لما يكون مع العلّة؛ ولا بالطبع؛ لأنّ الحاوي ليس جزءاً ولا شرطاً، بل الحاوي والمحوي وجبا معاً عن سببين.

قال:

وهم وتنبيه

[فيه زيادة توضيح لعدم لزوم الخلأ عند علّة الحاوي]

أو لعلّك تزيد فتقول: إذا خرج على الأصول التي تقرّرت أنّه قد يوجد عن غير جسم حاوٍ و آخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي؛ فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكنّ المحويّ معلولٌ لغير الجسم الآخر؛ فإنّه إذا اعتُبر له معيّة مع هذا الآخر كان ممكناً؛ فيكون في حال ما يجب الحاوي؛ فالمحويّ ممكنٌ.

فجوابك: أنّ هذا هو المطلب الأوّل عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه؛ فإنّ المحويّ إنّما هو ممكنٌ بحسب قياسه إلى الآخر الذي هو علّته؛ وذلك القياس لا يُقرّض^٤ إمكان الخلأ بوجه. إنّما يُقرّضه تحدّد^٥ الحاوي في

١. A: تجدد.

٢. A: تجدد.

٣. A: تجدد.

٤. E: + فيه.

٥. A: تجدد.

باطنه ثم تحدّد^١ الحاوي لا سبق له على المحوي؛ وليس كلُّ ما هو بعدُّ معاً؛ فهو بعدُّ؛ لأنَّ القبليَّةَ و البعديَّةَ إذا كانتا بحسب العلِّيَّةِ و المعلوليَّةِ؛ فحيث لم تكن علِّيَّةٌ و لا معلوليَّةٌ^٢ لم تجب قبليَّةٌ و لا بعديَّةٌ؛ و لا يجب أن يكونَ ما مع العلَّةِ علَّةٌ؛ فلم يجب أن يكونَ ما مع القيل بالعلِّيَّةِ قبلاً. اللهم! إلّا أن تكونَ قبليَّةُ القبلِ بالزمان؛ فإنّه حينئذٍ تلزم قبليَّةُ ما معه^٣.

قال:

وهم و تنبيه

[في دفع ما يوهم من لزوم الخلا المحال]

[لكون الحاوي والمحوي ممكنين]

و لعلّك تقول: إنّ الحاوي و المحويّ جميعاً بحسب اعتبارِ نفسيهما غيرُ واجبي الوجود؛ فخلوُ مكانيهما غيرُ واجب الوجود.

فاسمع أنّ هذين إذا أخذاً معاً ممكنين لم يكن هناك تحدّد^٤ لشيءٍ و لا مكان إن لم يُملاً كان خلاً؛ [و] إنّما يعرض ما يعرض^٥ إذا كان محدّداً^٦؛ فيلزم مع تحديده^٧ أن يكون الحدُّ محيطاً بملاً أو غير محيط به؛ فيكون خلاً.

أقول:

هذا سؤال آخر مع جوابه.

و تقريره: أنّ كلّ واحدٍ من الحاوي و المحويّ ممكنٌ بحسب ذاته؛ فيكون خلوّ

١. A: تجدد.

٢. A: لم تكن لذلك.

٣. E: لم يجب قبليَّة و لا بعديَّة و لما لم يجب أن يكون ما مع العلَّةِ علَّة لم يجب أن يكون ما مع القيل بالعلِّيَّة قبلاً اللهم! إلّا بالزمان.

٤. هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان و التنبيه للجواب الذي سبق مزيد إيضاح؛ فهو غني عن الشرح؛ فلهذا لم يشرح السمرقندي هذه العبارات و اكتفى بنقله.

٥. A: مجدداً.

٦. A: - ما يعرض.

٧. A: تجدد.

٨. A: تجديده.

مكانيهما ممكناً و يلزم إمكانُ الخلاء.

فأجاب بأنَّ اعتبارَ مكانيهما لا يقتضي إمكانَ الخلاء؛ لأنَّ إمكانَ الخلاء إنما يلزم ان لو كان هناك تحدّد^١ السطح الباطن و تحقق المكان حتى أن ملاء شيء كان ملاً وإن لم يملأه كان خلاء؛ وأما إذا لم يكن ذلك فهناك لا خلاء ولا ملاء.

ولقائل أن يقول: سلّمنا أنه لا يلزم إمكانُ الخلاء الذي بين الأجسام لكن لا خفاء [في] أنه يلزم إمكانُ الخلاء الذي بمعنى أبعاد مجرّدة عن المادّة مع أنه ممتنع أيضاً عندكم، كما مرّ في النمط الأوّل.

قال:

إشارة

[إلى امتناع عليّة الحاوي]

و هذا القول واحدٌ بعينه سواء نُسب التقدّم إلى صورة الجسم الحاوي أو^٢ نفسه التي تكون كصورته أو إلى جملته.

أقول:

تعيّن أن البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علّةً للمحوي قائم سواء جُمعلت العلّة صورة الجسم الحاوي أو نفسه التي تكون كصورته النوعيّة أو مجموعهما؛ فإنّ استلزام إمكانِ الخلاء حاصلٌ مع الجميع؛ لأنّ العلّة ما لم تشخص لا تؤثر و تحدّد^٣ السطح الحاوي مع تشخص الصورة الجسميّة والنوعيّة؛ فيلزم إمكانُ الخلاء. وإنّما لم يتعرّض بالهولي؛ فإنّها قابلة؛ فلا تكون فاعلةً.

قال:

تذنيب

[في امتناع كون الجسم علّةً لجسم آخر]

قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض؛ وأنت أيضاً^١
 إذا فكرت مع نفسك علمت أن الأجسام إنما تفعل^٢ بصورها؛ فالصور^٣
 78B/ القائمة بالأجسام والتي هي كماليتها لها إنما تصدر عنها أفعالها
 بتوسط ما فيه قوامها؛ ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم
 من هوى أو صورة حتى يوجد هماً أولاً؛ فيوجد بهما الجسم.
 فإذا الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيوليات الأجسام ولا لصورها،
 بل لعلها تكون معدةً لأجسامٍ آخر لصور ما يتجدد^٤ عليها أو أعراض.
 أقول:

لما ثبت امتناع كون الأجسام السماوية علّة - بعضها لبعض - أراد أن يبين أن شيئاً من
 الأجسام - سواء كانت فلكية أو عنصرية - ليس بعلة لجسم.
 ويتحقق أيضاً ما ذكره في ما مرّ [من] أن المحويّ يمتنع أن يكون علة للحاوي.
 وهذا البيان مبني على مقدمات:
 فالأول: أن الجسم إنما يفعل بصورته؛ إذ الهوى لكونها قابلة لا تكون فاعلة، لما ثبت
 عندهم [من] أن القابل لا يكون فاعلاً.
 الثاني: الصور الجسمانية والنوعية وغير الجسمانية التي هي صور كماليتها للأجسام - و
 هي النفوس المفارقة - إنما يصدر عنها أفعالها بتوسط الجسم الذي تلك الصورة صورة له.
 أما الصورة الجسمية فلا تها إنما تفعل بعد تحققها وتشخصها؛ وتشخصها إنما يكون
 بعد حصولها في موادها؛ فيكون فعلها بتوسط موادها؛ فيكون بمشاركة من الوضع؛ ولذلك
 فإن النار لا تسخن أي شيء اتفق، بل ما كان مقارناً لجرمها أو مقارباً؛ والشمس لا يضيء
 إلا ما كان مقابلاً لجرمها؛ وهذا تمسك بالاستقراء؛ فلا يفيد اليقين، لجواز أن يفعل بعض
 الأجسام خاصية بدون اعتبار الوضع.
 وأما الصور الغير الجسمانية فإنما صارت مختصةً بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي

٣. E: و الصورة.

٢. A: تعقل.

١. E: أيضاً.

٤. E: يتجدد.

النفس إنما يكون بذلك الجسم وفيه وإلا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً؛ وحينئذٍ لم يكن نفساً لذلك الجسم.

فظهر أن الصور إنما يفعل بواسطة المواد ومشاركة الوضع.

الثالث: علّة الجسم لا بدّ وأن تكون أولاً علّة لجزيئه - أي الهولي و الصورة - حتّى تكون علّة له؛ وهذا ظاهر.

الرابع: ليس للجسم توسط وضع بين الصورة الفاعلة وبين ما ليس بجسم من الهولي و الصورة؛ إذ ليس لهما وضع قبل تحقّق الجسم - كما علم من النمط الأول - حتّى يوجدّه أولاً ثم يوجد بهما الجسم.

وإذا علم هذه المقدمات علم أن الصور الجسميّة لا تكون أسباباً للأجسام ولا لهيوليات الأجسام ولا لصورها، بل تأثيرها إنما يكون بأن يجعل الأجسام معدّة لقبول صورها تتجدّد عليها من واهب الصور كالنار؛ فإنها تجعل جسم الماء المجاور بالتسخين معدّاً لقبول الصور الهوائيّة والحرارة واللطافة.

وهذا آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول.

<المسئلة الثالثة >

<في ترتيب الوجود >

قال:

هداية و تحصيل

[في أن المعلول الأول واحد من الجواهر المجردة]

[وأنها صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد]

[وأن السماويات صادرة عن هذه الجواهر]

فقد بان لك أن جواهر غير جسمانيّة موجودة؛ وأنه ليس واجب الوجود إلا واحداً فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع؛ فتكون هذه الكثرة من

الجواهر الغير الجسمانيّة معلولة.

وقد علمت أيضاً أنّ الأجسام السماويّة معلولة لعللي غير جسمانيّة؛ فتكون هي من هذه الكثرة.

وقد علمت أنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدءاً لاثنتين معاً إلا بتوسط أحدهما؛ ولا مبدءاً للجسم إلا بتوسط.

فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقلية واحداً؛ وأن يكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد؛ و السماويات بتوسط العقلية.

أقول:

قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية.

و ثبت في النمط الرابع أنّ واجب الوجود واحد لا يشارك شيئاً في جنسٍ وفصلٍ؛ فيلزم أن تكون تلك الجواهر ممكنة معلولة لها.

وقد ثبت - من استناد السماويات إلى جواهر مجردة و من امتناع كون الواجب تعالى علّة إلا لواحد و امتناع كون ذلك الواحد جسماً أو جسمانيّاً أو نفساً - ثلاثة أحكام:

أحدها: أنّ المعلول الأول واحد من هذه الجواهر المجردة.

الثاني: أنّ سائر هذه الجواهر صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد.

الثالث: أنّ السماويات صادرة عن هذه الجواهر.

ولأجل هذه الفوائد وسم الفصل بـ«الهداية والتحصيل».

قال:

زيادة تحصيل

[في وجوب استمرار ترتب العقول عن الواجب]

[مع ترتب صدور السماويات]

و ليس يجوز أن ترتب العقليات ترتيبها^١ و يلزم الجسم السماوي عن آخرها؛ لأن لكل جسم سماوي مبدءاً عقلياً؛ إذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي؛ فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باقي الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات.

أقول:

أراد أن يبين وجوب استمرار ترتيب العقول عن الواجب مع ترتيب صدور السماويات وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها.

تقريره أن يقال: لا يجوز أن ترتب العقول ترتيبها ثم يصدر الجسم السماوي عن آخرها؛ لأنه لو كان كذلك فإما أن صدر عنه جميع السماويات أو يصدر عنه واحد و من ذلك الواحد آخر و على هذا إلى الآخر؛ و لا سبيل إلى شيء منهما؛

أما الأول: فلما بينا [من] أن لكل جسم سماوي مبدءاً عقلياً مغائراً لمبدأ الآخر.

و أما 79A/ الثاني: فلما بينا [من] أن شيئاً من الأجرام السماوية ليس بعلة لآخر.

فإذن يجب أن ترتب الأجسام السماوية في الوجود مع ترتيب العقول في لزوم وجوداتها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات، كما يصدر عن العقل الأول عقل و فلك، و عن العقل الثاني عقل و فلك، و على هذا إلى أن تتم الأجرام السماوية.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون بين العقل الأول و العقل الذي هو أول العقول الموجبة للأفلاك عقول كثيرة؟!

قلت: المدعى أن السماويات لا يجوز أن تصدر عن عقل واحد و لا بعضها عن بعض، بل تبتدئ الأجرام السماوية مع العقول التي هي عللها نازلة إلى الآخر، كما مر؛ و أما أن ابتداء العقول هي علل السماويات من العقل الأول أو ممّا بعدها ليعسر للإنسان أن يعلم ذلك.

قال:

زيادة تحصيل

[في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الأول]

فمن الضرورة إذن أن يكون جوهرٌ عقليٌّ يلزم عنه جوهرٌ عقليٌّ وجرمٌ سماويٌّ.

و معلومٌ أنَّ الاثنين إنما يلزمان من واحدٍ من حيثيّين ولا حيثيّتي اختلافٍ هناك إلا ما كان^١ لكلِّ شيءٍ منها أنه بذاته^٢ إمكانيّ الوجود؛ وبالأوّل واجب الوجود؛ وأنّه يعقل ذاته ويعقل الأوّل؛ فيكون بما له من عقله الأوّل الموجب لوجوده؛ وبما له من حاله عنده مبدأً لشيءٍ^٣؛ وبما له من ذاته مبدأً لشيءٍ آخر؛ ولأنّه معلول؛ فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات؛ وكيف لا وله ماهيّة إمكانيّة ووجودٌ من غيره واجب؟!

أقول:

أراد أن يبيّن كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الأوّل.

و تقريره: أنّه قد علّم من الفصل السابق أنّ ترتّب العقول الموجبة للسماءات مع ترتّب السماءات؛ و حيثنّ لا يتحقّق ذلك إلا بأن يصدر عن جوهرٍ عقليٍّ جوهرٌ عقليٌّ وجرمٌ سماويٌّ؛ وقد ثبت في النمط الخامس أنّ الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا الواحد؛ فلو صدر عن شيءٍ اثنان فإنّما يمكن ذلك أن لو كان له حيثيتان ولكلٍّ من العقول حيثيات بعضها بذاته وهو «الإمكان» وبعضها بموجبه وهو «وجوب الوجود» وبعضها بالنسبة إلى ذاته وهو «تعقل ذاته» وبعضها بالنسبة إلى موجبه وهو «تعقل موجبه»؛ فيكون كلّ من العقول باعتبار ما له من الموجب - أي وجوب الوجود - أو باعتبار ما له بالنسبة إلى موجبه - أي تعقله له - مبدأً لشيءٍ وباعتبار ما له من ذاته - أي الإمكان أو تعقله لذاته - مبدأً لشيءٍ آخر؛ وإنّما لم يجزم الشيخ باعتبار واحدٍ من القسمين، لعدم البرهان على ذلك.

قوله: «و لآَنَه معلولٌ» جوابُ سؤالٍ وهو أن يُقالَ: للعقول عندكم بسائط؛ فلا يجوز أن يكونَ لها حيثيتان بذواتها؛ لأنَّهما أو أحدهما إن كان داخلاً في ماهية العقل لزم تركُّبُ العقل؛ وإن كانتا خارجتين يلزم أن يكونَ العقلُ مصدرًا لهما و يلزم إما التركُّبُ أو التسلسلُ، كما ذكرتم حيث بينتم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

فأجاب بأنَّ العلَّةَ هي المجموعُ المركَّبُ من الماهية والوجود؛ إذ الارتداد لا يصدر إلا عن هذا المجموع؛ وكلُّ من الحيتين عارضة لأحدهما؛ فإنَّ الإمكانَ عارضٌ للماهية والوجود للوجود؛ وإليه أشار بقوله «ماهية إمكانية وجود من غير واجب».

قال:

ثمَّ يجب أن يكونَ الأمرُ الصوريُّ منه مبدءاً للكائِنِ الصوريِّ؛ والأمرُ الأشبه بالمادة مبدءاً للكائِنِ المناسبِ للمادة؛ فيكون بما هو عاقلٌ للأوَّل الذي وجب به مبدءاً لجوهرٍ عقليٍّ؛ وبالأخر مبدءاً لجوهرٍ جسمانيٍّ.

و يجوز أن يكونَ للأخر تفصيلٌ أيضاً إلى أمرين بهما يصيرُ سبباً لصورةٍ ومادةٍ جسميتين.

أقول:

كلُّ من الحيتين اللَّتين في القسم الأوَّل - أي وجوب الوجود و تعقُّل الموجب - مشابهة للصورة من حيث إنَّه كمالٌ فائضٌ عليه من مبدئه؛ وكلُّ من الحيتين اللَّتين في القسم الثاني - أي الإمكان و تعقُّل ذاته - أشبه بالمادة؛ لأنَّه حالة ذاته التي هي المادة؛ فالأوَّل أن يجعلَ ما هو أشبه بالصورة مبدءاً للكائِنِ الأشبه بالصورة وهو العقل؛ وما هو أشبه بالمادة مبدءاً للكائِنِ المناسبِ للمادة؛ وهو الفلك؛ لأنَّ المعلول يشبه العلَّة و يناسبها لكنَّ تعقُّل الموجب أشبه بالصورة من وجوب الوجود؛ لأنَّه حصولُ صورةٍ من الغير و تعقُّل ذاته أشبه بالمادة من الإمكان؛ لأنَّه حصولُ صورةٍ ذاتة التي يشابه المادة؛ فلذلك جعل الشيخ تعقُّلَ الموجب مبدءاً للعقل دون وجوب الوجود و تعقُّلَ ذاته للفلك دون

الإمكان؛ و يجوز أن يفضّل الثاني إلى حيثيّتين تعقّل ذاته و تعقّل إمكانه دون الإمكان؛ فيكون باعتبار تعقّل الذات سبباً لهيولي الفلك و باعتبار تعقّل الإمكان سبباً لصورته؛ لأنّ تعقّل الذات - كما مرّ - أشبه بالمادّة من تعقّل الإمكان.

قال:

وهم و تنبيه

[في دفع ما قيل من أنّ الحثّيات الموجودة في العقل]

[إذا كانت سبباً لوجود العقل و الفلك]

[يستلزم أن يكون تحت كلّ عقل عقل و فلك لا إلى نهاية]

و ليس إذا قلنا: «إنّ الاختلاف لا يكون إلّا عن الاختلاف^١» يجب أن يصحّ عكسه حتّى يكون الاختلاف الذي في ذات كلّ عقل يوجب وجود مختلفٍ و يتسلسل إلى غير النهاية. فإنّك تعلم أنّ الموجب لا ينعكس كلياً.

أقول:

هذا سؤال توهم وروده مع جوابه.

و تقريره أن يُقال: إذا كانت الحثّيات المذكورة في العقل سبباً لوجود عقلٍ و فلكٍ بحسب ذلك العقل، يلزم ترتّب العقول و الأفلاك إلى غير النهاية؛ إذ تلك الحثّيات حاصلة لكلّ عقلٍ.

فأجاب بأنّا إذا قلنا: «إنّ كلّ عقلٍ و فلكٍ يصدران /79B/ معاً عن العقل»؛ فذلك العقل يشتمل على كثرة لا يلزم منه أن كلّ عقلٍ يشتمل على كثرة و جب أن يصدر عنه عقل و فلك؛ لأنّ العقول مختلفة بالنوع؛ فجاز أن تنتهي إلى عقلٍ لا تؤثر حيثيّته في شيء؛ و قد عرفت أنّ الموجبة لا تنعكس كلياً.

قال:

تذكير

[في أنّ المبدع بالحقيقة هو العقل الأوّل]

فالأوّل يُبدعُ جوهرًا عقليًّا هو بالحقيقة مبدعٌ وبتوسطه^١ جوهرًا عقليًّا و
جرماً سماويًّا؛ وكذلك عن ذلك الجوهرِ العقليِّ حتّى تتمّ الأجرامُ السماويّةُ
و تنتهي إلى جوهرٍ عقليٍّ لا يلزم عنه جرمٌ سماويٌّ.
أقول:

قد علم في النمط الخامس أنّ الإبداعَ إيجادُ الشيءِ بدونِ تَوسُّطِ آليّةٍ ومادّةٍ ومُدّةٍ؛ و
كان العقلُ الأوّلُ هو الذي أوجبه الواجبُ من غيرِ تَوسُّطِ شيءٍ؛ فكان هو المبدعُ؛ وأبدعَ
بتوسطِ العقلِ الأوّلِ العقلَ الثاني و الفلكَ الأقصى؛ لأنّ موجبَ الموجِبِ موجبٌ لكن
بالتوسطِ كما يجابِ مِماسّةِ النارِ للإحراقِ الموجِبِ للدخانِ و بتوسطِ العقلِ الثاني العقلَ
الثالثَ و الفلكَ الآخرَ؛ وعلى هذا إلى أن ينتهي إلى عقلٍ لا يلزم منه جرمٌ سماويٌّ بالوجهِ
الذي مرّ في الفصل السابق وهو العقلُ الفعّالُ؛ فالعقلُ الأوّلُ هو المبدعُ بالحقيقة؛ لأنّ
إيجاده ما كان بتوسطِ شيءٍ أصلاً.
وإنّما وسمّ هذا الفصلُ بـ«التذكير» أيضاً؛ لأنّه ذكر فيه مقاصدَ الفصولِ المتعلّقةَ بترتيبِ
العقولِ والأفلاكِ.

قال:

إشارة

[إلى ترتيب صدور موجودات عالم الكون والفساد]

فيجب أن تكونَ هيولى العالمِ العنصريِّ لازمةً عن العقلِ الأخيرِ؛ ولا يمتنع
أن يكونَ للأجرامِ السماويّةِ ضربٌ من المعاونةِ فيه؛ ولا يكفي ذلك في
استقرارِ لزومها ما لم تقترن بها الصورةُ.

وأما الصوَرُ فتفيضُ أيضاً من ذلك العقلِ ولكن تختلف في هيولياتها
بحسب ما يختلف من استحقاقِها لها بحسب استعداداتها المختلفة؛ ولا
مبدأ لاختلافاتها^٢ إلّا الأجرامُ السماويّةُ بتفصيلٍ ما يلي جهةَ المركزِ ممّا

٢. A: لا اختلافها.

١. A: - جوهرًا عقليًّا هو بالحقيقة مبدع و بتوسطه.

يلي جهة المحيط؛ وبأحوال تدقّ عن^١ إدراك الأوهام تفاضيلها؛ وإن
فطنت بجملتها؛ وهناك توجد صور العناصر.

أقول:

هذه إشارة إلى ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها.
و تقريرها: أن هيولى العنصريّات المشتركة بينها تتقدّم بالطبع على الصور الجسميّة و
الصور الجسميّة على الصور النوعيّة؛ وذلك ظاهر.

ولا بدّ للهيولى من علّة وهي لا يجوز أن يكون جسماً من السماويّات، كما مرّ في هذا
النمط [من] أن الجسم لا يجوز أن يكون علّة لجسم ولا للهيولى ولا للصورة ولا نفساً؛
لأنّها إنّما تفعل بتوسّط الأجسام؛ فبقي أنّها العقل الأخير.

ولما كانت الهيولى ثابتة الذات قابلة للتغيير بسبب ورود الصور وزوالها؛ والعقل
الأخير ثابت الذات والتأثير؛ فلا بدّ وأن يكون لشيء ثابت الذات قابل للتغيير مدخل في
لزوم الهيولى من العقل؛ وما يناسب ذلك هو الطبيعة الخامسة المشتركة بين الأجرام
السماويّة الموجبة للحركة المستديرة، كما مرّ في هذا النمط؛ فيكون للأجرام السماويّة
ضرب من المعاونة في لزوم الهيولى المشتركة؛ وقد مرّ في النمط الأوّل أن الهيولى تحتاج
في بقائها إلى الصور؛ فحينئذ لا يتمّ استقرار لزوم الهيولى إلّا باقتران الصور بها؛ و علّة
الصور أيضاً يكون ذلك العقل لكنّ نسبة العقل إلى الهيولى المشتركة بين العناصر واحدة؛
فاختلاف الصور لا بدّ له من اختلاف حال وليس ذلك من قبيل الفاعل؛ فيكون من قبيل
القابل بأن يختلف استحقاق الهيولى بقبول بعض الصور دون البعض عن العقل؛ وعروض
هذا الاستحقاق يستدعي أيضاً سبباً وهو اختلاف استعداداتها، كما إذا سخّن الماء جدّاً؛
فتصير مادّته شديدة المناسبة للصور الهوائيّة وهو «الاستعداد»؛ فصار من حقّها أن تفيض
عليها الصورة الهوائيّة؛ وهذا هو «الاستحقاق»؛ واختلاف الاستعداد أيضاً مستند إلى
سبب ولا سبب له إلّا الأجرام السماويّة المقتضية لتفصيل كرات العناصر بسبب القرب و
البعد عن المركز والمحيط، كما نقل عن قوم من الطبيعيين ومن المتأخّرين الكندي ومن

تابعه «أنَّ الجسمَ الأقربَ من الفلكِ لشدةِ محاكَةِ الفلكِ أو استتباعِهِ سخن و لطف جدًّا؛ فصار ناراً؛ و الأبعدَ لسكونه و بُعده عن المحاكَةِ برد و كثف جدًّا؛ فصار أرضاً؛ و ما يلي النارَ كان حارًّا أقلَّ حرارةً من النار و ما يلي الأرضَ كان بارداً أقلَّ من الأرض؛ و قلَّةُ الحرِّ و البردِ يوجب الترطبَ؛ لأنَّ اليبوسةَ إمَّا من الحرارة أو من البرودة؛ فصار الأوَّلُ هواءاً و الثاني ماءً؛ فتتحقَّقُ العناصرُ.»

و هذا سببٌ إجماليٌّ؛ و هو يوجب أن يكونَ الجسمُ أولاً غيرَ متقومٍ بشيءٍ من الصور الأربع؛ و ذلك غيرُ جائزٍ عند الفلاسفة؛ فحينئذٍ لابدَّ و أن يكونَ للأجرام السماويَّة بأحوالٍ أخرى من الحركات أو الأوضاع أو الخواصِّ تأثيرٌ في العناصر حتَّى تتحقَّقَ العناصرُ.

قال:

و تجب فيها بحسب اختلافِ نسبِها من السماويَّة و من أمورٍ منبعثةٍ من السماويَّة امتزاجاتٌ مختلفةٌ الإعدادات 80A/ لقوى تعدّها.
و هناك تفيض النفوس النباتيَّة و الحيوانيَّة و الناطقة من الجوهر العقليّ الذي يلي هذا العالم.

و عند الناطقة يقف ترتب^١ وجودِ الجواهر العقليَّة و هي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنيَّة و ما يليها من الإضافات العالية.
و هذه الجملة و إن أوردناها على سبيلِ الاقتصاد؛ فإنَّ تأمُّك ما أعطيتَه من الأصول يهديك سبيلَ تحقِّقها من طريق^٢ البرهان.

أقول:

أراد أن يشيرَ إلى أسباب امتزاجاتِ العناصر التي هي مبادئ التركيبات؛ فقال:
الامتزاجاتُ تحصل بشيئين:
أحدهما: نسب^٣ العناصر من السماويَّات؛
الثاني: أمورٌ منبعثةٌ من السماويَّات.

أما النسبُ فكمحاذاة الشمس لموضع؛ فإنها تقتضي إضاءة ذلك الموضع الموجبة لسخونته ولطافته الموجبة لتخلخل الجسم أو صعوده الموجبان لخروج الجسم عن موضعه الموجب لامتزاجه بغيره؛ وتلك المحاذاة يختلف تأثيرها بحسب المسامتة والقرب والبعد؛ وكذا عدم المحاذاة يوجب البرودة والكثافة وهبوط الجسم عن موضعه؛ وكذا حال ساير الكواكب وأجزاء الفلك.

وأما الأمور المنبئة من السماويات فكالحرركات والمحركات المنبئة من الحرركات الفلكية والاتصالات الكوكبية والهيئات الوضعية؛ فإن تلك الحرركات والمحركات يوجب امتزاجات بين العناصر؛ والامتزاجات الحاصلة عن هذين السببين بحسب اختلافاتها لاختلاف عناصرها كمّاً وكيفاً واختلاف تراكيبها شدةً وضعفاً تعدد مواد المركبات إعدادات مختلفة لقبول القوى التي بعد الامتزاجات وهي أصناف المركبات؛ ويجب بحسب اختلاف المواد قرباً وبعداً من الاعتدال أن تستعد موضوعاتها لعقول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الفعال، كما مرّ تقريره في النمط الثاني.

وعند النفس الناطقة تقف مراتب الجواهر العقلية؛ أي الجواهر المجردة عن المادة؛ فأول الجواهر العقلية هو العقل الأول وآخرها النفس الناطقة إلا أن العقول لما كانت إبداعية كانت كاملة بريئة من القوة والنقصان؛ وهذا الجوهر لما كان موجوداً بوسائط كثيرة مشروطاً بحدوث مادة كان محتاجاً إلى الاستكمال من إضافات الجواهر العالية العقلية بالآلات البدنية وبما يليها من الأجسام التي تعدّها لقبول تلك الإضافات؛ والله أعلم.

قال:

النَّمَط السابع في التجريد

أقول:

أراد أن يبيّن في هذا النمط:

[١]. بقاء النفوس الإنسانية بعد المفارقة مع ما يقرب فيها من المعقولات؛

[٢]. وكيفية حصول المعقولات للعقول؛

[٣]. وجوب تعقل الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه

الأشرف من وجوه التعقل؛

[٤]. وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل؛

[٥]. وكيفية وقوع الشرّ في الكائنات.

وإنّما وسمّه بـ«التجريد» لتجرّد موضوعات هذه المسائل.

وفي هذا النمط مسائل:

<المسئلة الأولى>

<في ترتيب الوجود وأحوال النفس الناطقة بعد البدن >

قال:

تنبيه

[في مراتب الموجودات من المبدأ الأول إلى هولي العناصر]

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهولي ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف^١ حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد؟!

أقول:

يعني لما علمت مراتب الموجودات - كما مرّ في آخر النمط المتقدم - فتأمل أن الوجود كيف ابتدأ من الواجب الذي هو أشرف الموجودات ثم العقل الأول إلى العقل الفعال ثم النفوس السماوية من نفس الفلك الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى حتى انتهى إلى هولي العناصر التي هي أخس الموجودات وأدناها، لكونها قابلة منفصلة دائماً من الصور والنفوس، وكونها ناقصة مستكملة بها ثم عاد منها متوجّهاً إلى الكمال من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف؛ فارتقى بعد الهولي إلى الصورة الجسميّة التي هي أشرف منها ثم الصورة النوعيّة بأنواعها التي هي أشرف من الصور الجسميّة ثم المركبات من أنواع الأجسام ومزاجاتها وارتقى مراتب المزاجات بحسب القرب من الاعتدال إلى التركيب القابل للصور المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة؛ وذلك التركيب أقرب التراكيب من الاعتدال؛ وعنده توجد النفس الناطقة ثم النفس الناطقة في مراتبها الكماليّة إلى العقل المستفاد الذي هو أعلى مراتب النفوس الإنسانيّة وبه يقرب من النفوس العقول الفلكيّة.

فهذا هو الترتيب النازل من الأشرف فالأشرف إلى الأخس ثم الترتيب الصاعد إلى

الكمال من الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرفِ فالأشرف.

قال:

ولما كانت النفسُ الناطقةُ - التي هي موضوعَةٌ ما للصورِ المعقولةِ -
غيرَ منطبعةٍ في جسمٍ^١ تقوم به، بل إنّما هي ذاتُ آلةٍ بالجسم؛ فاستحالةُ
الجسمِ عن أن يكونَ آلةً لها وحافظاً للعلاقةِ معها بالموت لا يضرُّ جوهرها،
بل يكون باقياً بما هو مبدأٌ للوجود^٢ من الجواهر الباقية.

أقول:

أراد أن 80B/ يبيّن أنّ النفسَ الناطقةَ باقيةٌ بعد تجرّدها عن البدن.

و تقريره: أنّه قد مرّ في النمط الثالث أنّ علّة وجودِ النفس جوهرٌ عقليٌّ وهو باقٍ أبداً؛ و
ليس البدنُ شرطاً في بقائها؛ لأنّ النفسَ الناطقةَ التي هي محلٌّ للصورِ العقليةِ ليست بحالةٍ
في البدن قائمةٍ به - كما مرّ في النمط الثالث - حتّى تحتاج في استقرارها إليه افتقارَ الحالِّ
بالمحلِّ، بل تعلقها بالجسم إنّما كان ليكونَ آلةً لها في طلبِ كما لايتها؛ فتغيّر البدنِ بالموتِ
عن أن يكونَ آلةً لها وحافظاً للعلاقةِ معها لا يضرُّ جوهرها، بل يكون جوهرها باقياً بما هو
مبدأٌ لوجودها من الجواهر الباقية.

و لقائلٍ أن يقول: قد ذكر في النمط الثالث أنّ حدوثَ النفس عن العقل مشروطٌ
بحدوثِ البدن؛ وإذا كان البدنُ شرطاً لحدوثها فلمَ لا يجوز أن يكونَ أيضاً شرطاً لبقائها؟!
و حينئذٍ يلزم من فسادِ البدنِ فسادُها.

قال:

تبصرةٌ

[في عدم احتياج النفس الناطقة إلى البدن]

إذا كانت النفسُ الناطقةُ قد استفادتْ ملكةَ الاتّصالِ بالعقلِ الفعّالِ

٢. E: لا تضرُّ جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود.

١. A: الجسم.

لم يضرّها فقدانُ الآلات؛ لأنّها تعقل بذاتها لا بآلتها.

أقول:

أراد أن يبيّن أنّ النفس الناطقة ليست محتاجة في وجودها ولا في كمالها العقليّة إلى البدن.

و تقريره: أنّ النفس الناطقة كانت في ابتداء التعلّق بالبدن خالية عن التعقّلات؛ فصارت بالإحساسات والأفكار متوجّهة إلى العقل الفعّال؛ فحصلت لها النظريّات شيئاً بعد شيءٍ و صارت واصلهً إليه و حصلت لها ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال؛ و حينئذٍ استغنت عن البدن؛ لأنّ تعقّلها الصوّر العقليّة بذاتها لا بالآلات البدنيّة - كما علّم في النمط الثالث - و إنّما احتاجت إلى البدن للإحساسات.

و إذا ثبت أنّها ليست محتاجة في التعقّلات إلى البدن لزم أن لا تكون محتاجة في الوجود إليه و إلّا لكانت محتاجة في التعقّلات إليه؛ لأنّ التعقّل موقوفٌ على الوجود. و إنّما وسم هذا الفصل مع الفصول الثلاثة التي بعده بـ«التبصرة»؛ لأنّ التبصرة جعلت غير البصير بصيراً؛ و لمّا ذكر في هذه الفصول أحوال النفس الإنسانيّة التي هي أقرب إلى الإنسان من كلّ شيءٍ ناسب تسميتها بـ«التبصرة»؛ لأنّ الغافل عنها كمّن لا يرى ما يكون بين يديه.

قال:

و لو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتّة إلّا و يعرض للقوّة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقوى الحسّ و الحركة؛ ولكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسيّة و الحركيّة في طريق الانحلال؛ و القوّة العقليّة إمّا ثابتة و إمّا في طريق النموّ و الزدياد؛ و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعلٌ بنفسها؛ و ذلك لأنّك علمت أنّ استثناء عين التالي لا ينتج.

وأزيدك بياناً فأقول: إن الشيء قد يعرض^١ له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه؛ فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه؛ وأما إذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج^٢ إليه دل^٣ على أن له فعلاً بنفسه.

أقول:

أراد أن يبين بوجه آخر أن النفس الناطقة تدرك بذاتها لا بآلتها. و تقريره: أن تعقل النفس الناطقة لو كان بالآلات فكلمّا يعرض لتلك الآلات كلالٌ يعرض لها في تعقلها كلالٌ.

و صدق هذه الشرطية واضح؛ فإن اختلال الشرط يوجب اختلال المشروط، كما أن القوة الحسية والحركية لما كانت فعلها بالآلات الجسمانية؛ فكلمّا عرض لآلاتها كلالٌ عرض لها أيضاً كلالٌ؛ لكن التالي باطل؛ إذ ليس كلمّا يعرض للآلات كلالٌ يعرض للنفس في تعقلها كلالٌ؛ وهذه سالبة جزئية؛ إذ التالي كان موجباً كلياً.

و بيان هذه الجزئية أنه قد تكلّ الآلات ولا تكلّ النفس في تعقلها، بل يكون تعقلها إما ثابتاً على حاله أو زائداً على ما كان، كما في سنّ الانحطاط؛ وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدّم وهو أن تعقلها ليس بآلات بدنية؛ وههنا تمت الحجة.

قوله: «و ليس إذا كان لها مع كلال الآلة كلال» جواب سؤال مقدّر؛ وهو أن يُقال: قد يعرض بكلال الآلات البدنية لها كلال في التعقل، كما في سنّ الشيخوخة و ضعف القوى الجسمانية؛ فإن الإنسان قد يصير خرفاً ضعيف التعقل.

فأجاب بأن هذا استثناء لعين تالي الشرطية المذكورة؛ وقد علم في المنطق أن استثناء عين التالي لا ينتج شيئاً.

فإن قلت: توجيه ذلك بطريقي المعارضة؛ و حينئذ لا يصحّ الجواب بأنه استثناء عين التالي، كما يقال: لو كان تعقل النفس بذاتها من غير آلة لما عرض لها كلال لآلة؛ و التالي باطل؛ إذ قد يعرض لها كلال بكلال الآلات.

قلت: لانسلم أن كلالها في الشيخوخة لكلال الآلات، لجواز أن يكون كلالها عن فعل

نفسها بسبب استغراقها بتدبير البدن حينئذٍ لضعف القوى الجسمانية وكثرة احتياج البدن إلى التدبير، كما يكون في الأمراض الحادة؛ لأنَّ الشيء قد يكون له فعلٌ بنفسه و يشغله عن ذلك مانع؛ فليس ذلك دليلاً علىَّ أنه لا فعل له في نفسه؛ وأما إذا وجد الشيء في صورةٍ لا يشغله غيره عن فعل نفسه ولا يحتاج فيه 81A/ إلى الغير دلَّ علىَّ أن له فعلاً بنفسه، كما ذكر في سنِّ الانحطاط؛ فتحقِّق انتفاء التالي دليلاً دون دليلكم؛ وإلى هذا أشار الشيخ بقوله: «وأزيدك بياناً».

و اعترض الإمام بأنه لمَّ لا يجوز أن تكون زيادةُ التعقل في سنِّ الانحطاط لزيادة المقدمات والعلوم؟! وإن كانت قوة النفس بحالها، لجواز أن يكونَ المعتبر في بقاء النفس على كمالٍ تعقلها حدّاً معيّناً من الصحة البدنية ويكون ذلك باقياً إلى أواخر الشيخوخة [و الواقع في] زمان الكهولة يكون واقعاً في ما يزيد على ذلك المعتبر؛ والحاصل في آخر الشيخوخة يكون واقعاً في نفس ذلك المعتبر؛ ولذلك يختلّ التعقل في آخر الشيخوخة دون الكهولة، لزيادة المقدمات والعلوم، كما مرَّ.^١

و هذا الاعتراض بالحقيقة إنما يرد على التالي الذي أورده الإمام نفسه في بيان نفي التالي؛ فلو يدلَّ ذلك بزمان الارتياض سقط كما يُقال ثَمَّةً لكنَّه قد تكلَّ الآلات ولا تكلَّ النفس في تعقلها، بل يكون تعقلها زائداً على ما كان وعلى ما يكون، كما في زمان الارتياض؛ و حينئذٍ لا يصحَّ أن يُقال: «إنَّ ذلك لكثرة المقدمات والعلوم»؛ لأنَّ بعد ذلك قد يكون المقدمات والعلوم أكثر مع نقصان التعقل.

قال:

زيادة تبصرة

[في أنَّ النفس غير محتاجة في وجودها و تعقلها إلى البدن]
تأمل أيضاً أنَّ القوى القائمة بالأبدان يكلِّها تكثرُّ الأفاعيل لاسيَّما القويَّة و خصوصاً إذا أتبعَتْ فعلاً فعلاً على الفور؛ و كان الضعيف في مثل تلك

الحال غير مشعور به، كالرائحة الضعيفة إثر القوية؛ وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وُصف.

أقول:

هذه حجة أخرى على أن النفس غير محتاجة في وجودها و تعقلها إلى البدن. و تقريرها: أن القوة الجسمانية تكل بتكرّر الأفاعيل، كما أن الباصرة إذا توالّت عليها الإبصار عرض لها كلال؛ و لذلك خلقت الأجفان العالية متحركة لئلا يتوالي عليها الإبصار؛ فلا يكلّها و لو توالي عليها السهر ضعف ضعفاً عظيماً؛ و كذا حال سائر القوى الجسمانية؛ و إذا أدركت القوى الجسمانية شيئاً قوياً شديداً التأثير في الحاسة و ورد عليها ضعيف لا يدركه، كما أن الباصرة إذا أدركت الشمس لم يحسّ البقّة و الذرّة؛ و السامعة إذا أدركت صوت الرعد لم يحسّ بصوت ضعيف؛ و كذا الشامة إذا أحسّت رائحة قوية لم تحسّ الضعيفة؛ و كذا سائر القوى الجسمانية.

و القوى العاقلة بخلاف ذلك؛ فإنّه كلما تكرّر عليها التعقّلات قويّت و تقوى على تعقل الضعيف بعد تعقل القويّ إلّا في بعض الأحوال؛ فإنّها تكلّ أيضاً؛ و ذلك حيث يكون تعقلها بمعاونة المفكّرة؛ لأنّها قوّة بدنيّة؛ فلذلك قال الشيخ: «و أفعال القوة العاقلة ليست بجسمانية» و اعترض الإمام بـ «أنّ الخيال يدرك البقّة بعد تخيل الجبل»^١.

و الجواب: ليس المراد بقوة المحسوس و ضعفه كبرّه و صغره، بل شدة تأثيره في الحاسة و ضعفه.

قال:

زيادة تبصرة

[في أن تعقل النفس بذاتها لا بالآلات]

ما كان فعله بالآلة و لم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة؛ و لهذا

١. قال الإمام في شرحه للإشارات، ج ٢، ص ٦٠: «فلانسلم أن القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف

حال إدراكها القوي؛ فإنّ القوة الخيالية حال ما يتخيل البحر و الجبل و الشمس يتخيل البقّة و الذرّة.»

فإنَّ القُوَى الحسَّاسةَ لا تدرك آلايتها بوجهٍ ولا تدرك إدراكاتها بوجهٍ؛ لأنَّها^١
لا آلات لها إلى آلايتها وإدراكاتها؛ ولا فعل لها إلا بآلايتها؛ وليست القُوَى
العقليةُ كذلك؛ فإنَّها تعقل كلَّ شيءٍ.

أقول:

هذه حجةٌ أخرى على المطلوب.

و تقيِّرها: أنَّ كلَّ ما لم يكن له فعلٌ بنفسه، بل بالآلةِ لم يكن له فعلٌ في الآلةِ ولا في
فعله؛ إذ لو كان له فعلٌ في الآلةِ أو في فعله والتقدير أنَّ فعله بالآلة؛ فلا بدَّ له من آلةٍ يفعل بها
في الآلةِ أو في فعله؛ و حينئذٍ لا يكون له فعلٌ في هذه الآلةِ ولا في فعله الذي بهذه الآلةِ؛
وإلا لوجبَتْ آلةٌ أخرى و تسلسل؛ ولهذا فإنَّ القُوَى الحسَّاسةَ لما كانت تدرك بالآلةِ
لم تدرك الآلةَ ولا إدراكها بالآلةِ؛ والقوَّةُ العاقلةُ مدركةٌ لجميع ما يُظنُّ أنَّها آلاتها و
لإدراكاتها؛ فتُجعل هذه المقدَّمةُ صغرى لينتج من الثاني أنَّ القوَّةُ العاقلةُ ليست مدركةً بآلةٍ
جسمانيَّةٍ.

وفي الكبرى نظرٌ، لجواز أن يدرك المدرك بالآلةِ و يدرك الآلةُ بذاته لا بآلةٍ أخرى أو
يدرك بآلةٍ أخرى و يدرك هذه الآلةُ بالآلةِ الأولى؛ و حينئذٍ لا يتسلسل.

قال:

زيادةٌ تبصرةً

[في عدم افتقار النفس إلى البدن في تعقلها]

لو كانت القوَّةُ العقليةُ منطبعةً في جسم من قلبٍ أو دماغٍ لكانت دائمةً
التعقل له أو كانت لا تتعقله البتَّة؛ لأنَّها إنَّما تتعقل بحصول صورة المتعقل
لها؛ فإنَّ استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن؛ فيكون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم يكن لها.

و لأنَّها ماديَّةٌ؛ فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من

مادّته موجوداً في مادّته أيضاً.

ولأنّ حصوله متجدّد؛ فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادّته لمادّته بالعدد؛ فيكون قد حصل في مادّة واحدة مكنوفة^١ بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معاً؛ وقد سبق بيانُ فسادِ هذا.

فإذن هذه الصورة التي بها تصير القوّة المتعلّقة متعلّقة لآليتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوّة المتعلّقة^٢؛ والقوّة المتعلّقة^٣ مقارنة لها دائماً؛ فإنّما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقّل دائماً أو لا يحتمل التعقّل أصلاً؛ وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح.

أقول:

هذه حجة أخرى علي المطلوب.

و تقريرها: أنّ القوّة العاقلة لو كانت حالة في جسم من قلب أو دماغ أو غير ذلك /81B/ لكانت إمّا أن يعقله دائماً أو لا يعقله؛ وكلاهما باطل؛ لأنّ القوّة العاقلة تعقل كلّ عضو في وقت دون وقت.

وأما الشرطيّة: فلاّنها لو كانت حالة في جسم لما جاز حدوث تعقلها لذلك الجسم وإلاّ لزم حصول صورة مغايرة لصورة ذلك الجسم فيه؛ وهو محال كما تبين؛ وإذا لم يجز حدوث تعقلها يلزم إمّا تعقلها له دائماً أو لا تعقلها دائماً؛ لأنّه إن كفى في تعقلها مقارنة صورة ذلك الجسم - والمقارنة حاصلة دائماً - يلزم تعقلها دائماً؛ وإن لم يكف امتنع دائماً، لامتناع حصول صورة أخرى.

وإنّما قلنا: «إنّها لو كانت حالة في جسم لما جاز حدوث تعقلها لذلك الجسم» لأنّه لو حدث والتعقّل إنّما يكون بحصول صورة المتعقّل فقد حصل لها صورة ذلك الجسم بعد ما لم يكن؛ فتكون تلك الصورة حالة في ذلك الجسم، لكون القوّة العاقلة حالة فيه وكون الحال في الحال حالاً؛ ولا تكون تلك الصورة مغايرة لصورة ذلك الجسم، لكونها حادثة بعد صورة الجسم؛ فيلزم أن تكون لمادّة واحدة صورتان معاً؛ وهو باطل كما مرّ في النمط الرابع.

وإنما قال: «بأعراض بأعيانها»؛ لأنَّ المادَّةَ إنّما يتَّحد بالشخص إذا كانت أعراضها معيّنة؛ وفيه بحث؛ لأنَّ الصورة الحادثة صورةً معقولةً حالةً في ذلك الجسم بمعنى أنَّها حالةٌ في ما هو حالٌ فيه؛ وصورة ذلك الجسم صورةً خارجيّةً حالةً فيه لا بالتوسط؛ فما الدليل على امتناع اجتماعهما؟!

قال:

تكملة لهذه الإشارات

[في بقاء النفس على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن]

فاعلم من هذا أنَّ الجوهرَ العاقلَ ممَّا له أن يعقل بذاته؛ ولأنَّه أصلٌ فلن يكون مركباً من قوّةٍ قابلةٍ للفسادٍ مقارنةً لقوّةِ الثبات؛ فإن أخذت لا على أنَّها أصلٌ، بل كالمركّب من شيءٍ كالهولوى وشيءٍ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه؛ والأعراض وجودها في موضوعاتها؛ فقوّةُ فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها؛ فلم يجتمع فيها تركيبٌ؛ وإذا كان كذلك لم تكن أمثالُ هذه في أنفسها قابلةً للفساد بعد وجوبها بعليها وإثباتها.

أقول:

إنما سُمِّيَ هذا الفصل «تكملة لهذه الإشارات»؛ لأنَّ المقصودَ منها بقاء النفس الناطقة مع بقاء تعقّلاتها بعد موت البدن؛ وذلك إنّما يتم بهذا الفصل.
قال: «فاعلم من هذا» يعني لما علمت أنَّ النفسَ الناطقةَ غيرُ منطبعةٍ في جسمٍ فاعلم أنَّها عاقلةٌ بذاتها.

وقال: «ولأنَّه أصلٌ» هذا ابتداءُ الحجّةِ على بقاء النفس بعد البدن.

و تقيدها: أنَّ الجوهرَ العاقلَ ممَّا - أي النفسَ الناطقةَ - إمّا أصلٌ - أي بسيطٌ - أو لم يكن؛ والثاني باطلٌ كما تبين؛ فتعيّن كونه أصلاً؛ وإذا كان أصلاً لا يكون قابلاً للفساد؛

لأنَّ كلَّ ما يقبل الفساد كان إمكانُ فسادِه ثابتاً مع فسادِه والإمكانُ عرضٌ وجوديٌّ؛ فلا بدَّ له من محلٍّ ومحلُّه لا يجوز أن يكونَ الفاسدُ، لامتناعِ قيامِ الموجودِ بالمعدومِ؛ فيلزم أن يكونَ للفاسدِ شيءٌ باقي كالمادةِ يقوم به قوَّةُ فسادِه ومن معني آخر؛ فلا يكونُ أصلاً.

وإنما قلنا: «إنَّه لا يجوز أن لا يكونُ أصلاً»؛ لأنَّه لو لم يكنُ أصلاً، بل يكونُ مركباً من شيءٍ كالمحلِّ وشيءٍ كالصورة؛ فلا بدَّ له من وجودِ البسيطِ فيه دفعاً للتسلسلِ؛ ولا يكونُ ذلك البسيطُ قابلاً للفسادِ وإلاَّ لما كان بسيطاً كما بيَّنا؛ فيكونُ ذلك البسيطُ مجرداً، لكونه جزءاً للمجردِ محلاً للتعقُّلاتِ لما مرَّ في النمط الثالث [من] أنَّ كلَّ مجردٍ عاقلٌ ولا معنى للنفسِ إلاَّ ذلك؛ فيلزم أن يكونَ جزءُ النفسِ نفساً؛ وقد فرضناه أنَّه جزءُ لها؛ هذا خلفٌ.

وعلى هذا التقرير سقط ما قالوا: «إنَّ جزءَ النفسِ لو كان باقياً لما لزم بقاءُ تعقُّلاتِ النفسِ، لجوازِ أن يكونَ شرطُ بقاءِ التعقُّلاتِ بحصولِ الجزء الآخر»؛ لأنَّ هذا إنما يرد على من ثبت المدعى على الشقِّ الثاني وأما إذا بطل بالخلف - كما قلنا - فلا.

وهذه الحجَّةُ إنما تتمُّ أن لو ثبت أنَّ الإمكانَ وجوديٌّ^١ وأنَّ كلَّ مجردٍ عاقلٌ؛ وأيضاً يلزم منها قدِّمُ النفسِ مع أنَّهم قائلون بحدوثها؛ وذلك لأنَّها لو كانت حادثةً لكانتْ قابلةً للعدمِ والوجودِ؛ ويلزم ما مرَّ.

قوله: «و الأعراض وجودها في موضوعاتها» هذا جوابُ سؤالٍ وهو أن يُقالَ: الأعراضُ البسيطةُ قابلةٌ للفسادِ؛ فدلِّلْكم منقوضٌ بها.

فأجاب بأنَّ قوَّةَ فسادِ أمثالها قائمةٌ بموضوعاتها الحاملةِ لوجوداتها؛ فلا يلزم تركُّبها بخلاف ما لا يكون لوجوده حاملٌ؛ فإنَّه يلزم تركُّبها.

قوله: «و إذا كان كذلك» يعني إذا ثبت بهذه الحجَّةِ أنَّ النفسَ لكونها بسيطةً غيرَ حادثةٍ في المحلِّ لا يقبل الفسادَ؛ فكلُّ ما هو بسيطٌ غيرُ حالٍّ لا يقبل الفسادَ أيضاً، يعني بهذه الحجَّةِ.

وإنما قال: «بعد وجوبها بعلمها وبإثباتها»؛ لأنَّها ليستْ ممتنعةً الفسادَ مطلقاً وإلاَّ لكانتْ واجبةً الوجود بذواتها.

<المسئلة الثانية >

<في أَنَّ العاقل لا يتحدّ بالمعقول ولا شيئاً آخر بشيء؛ >

<حو فيه فصول >

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في بيان كيفية اتّصاف النفس بالمعقولات و بكماالاتها الذاتية]

إِنَّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أَنَّ الجوهرَ العاقلَ إذا عقل صورةً عقليةً صار هو هي^١. فلنفرض الجوهرَ العاقلَ عقل «أ»؛ فكان هو - على قولهم - بعينه المعقولَ من «أ»؛ فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل «أ» أو بطل منه ذلك؟

[١] فإن كان كما كان، فسواء عقل «أ» أو لم يعقلها؛

[٢] وإن كان بطل منه ذلك: أ بطل على أَنّه حالٌ له أو على أَنّه ذاته؟

[١] فإن كان على أَنّه حالٌ له و الذات باقيةً فهو كسائر الاستحالات

ليس^٢ 82A/ على ما يقولون؛

[٢] وإن كان على أَنّه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أَنّه

صار هو شيئاً آخر. على أَنَّك إذا تأملتَ هذا أيضاً علمتَ أَنّه يقتضي هيولى مشتركةً و تجددَ مركّبٍ لا بسيط.

أقول:

لَمَّا فرغ من إثبات بقاء النفس بعد البدن مع معقولاتها أراد أن يبيّن كيفية اتّصافها بتلك المعقولات؛ فشرع في إبطال قول المشائين في اتّحاد العاقل بالصورة المعقولة؛ فقال: إِنَّ قوماً من الحكماء المتصدّرين ذهبوا إلى «أَنَّ الجوهرَ العاقلَ إذا عقل صورةً عقليةً صار هو هي» و ذلك باطل؛ لأنّا إذا فرضنا أَنَّ الجوهرَ العاقلَ عقل «أ» و صار هو «أ»:

[١]. فإِذَا أَن يَبْقِي الجَوْهَرُ العَاقِلُ كَمَا كَانَ قَبْلَ أَن يَعْقَلَ «أ»؛

[٢]. أو لم يبق.

[١]. فَإِن بَقِيَ كَمَا كَانَ؛ فَيَكُونُ حَالُهُ عِنْدَ عَدَمِ التَّعَقُّلِ وَ عِنْدَ التَّعَقُّلِ سَوَاءً؛ وَ هُوَ مُحَالٌ؛

[٢]. وَ إِن لَمْ يَبْقَ كَمَا كَانَ؛ فَقَدْ بَطَلَ أَمْرُ كَانَ قَبْلَ الْإِتِّحَادِ؛ فَذَلِكَ الْأَمْرُ الَّذِي بَطَلَ إِذَا ذَاتُهُ

أَوْ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ - وَجُودِيَّةً كَانَتْ أَوْ عَدَمِيَّةً -:

[١]. فَإِن كَانَ صِفَةً وَ الذَّاتُ بَاقِيَةً كَمَا كَانَتْ؛ فَذَلِكَ هُوَ الْإِسْتِحَالَةُ لَا التَّعَقُّلَ وَ لَا الْإِتِّحَادَ

عَلَى مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ؛

[٢]. وَ إِن كَانَتْ الذَّاتُ فَقَدْ بَطَلَ ذَاتُهُ وَ حَدَثَ شَيْءٌ آخَرُ لَا أَنَّهُ صَارَ شَيْئاً آخَرَ؛ فَاتَّحَدَ

بِهِ؛ وَ إِذَا تَأَمَّلْتَ هَذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ بِالْحَقِيقَةِ كَوْنٌ وَ فُسَادٌ؛ إِذْ كُلُّ شَيْءٍ يَصِيرُ شَيْئاً آخَرَ وَ لَا يَبْقَى

بَعْدَ الصِّيُورَةِ؛ فَذَلِكَ كَوْنٌ وَ فُسَادٌ؛ وَ قَدَمَرٌ فِي بَحْثِ الْكَوْنِ وَ الْفُسَادِ أَنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي

إِشْتِرَاكَ الْهَيُولَى؛ فَيَكُونُ الْحَاصِلُ بَعْدَ الْإِتِّحَادِ تَجَدُّدٌ أَمْرٍ مُرَكَّبٍ مِنَ الْهَيُولَى وَ الصُّورَةِ؛ وَ

لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَ فِيهِ نَظَرٌ، لَجَوَازِ أَن يَكُونَ الصِّفَةُ الزَّائِلَةُ عَدَمَ التَّعَقُّلِ وَ عَدَمَ الْإِتِّحَادِ؛ وَ حِينَئِذٍ يَتَحَقَّقُ

التَّعَقُّلُ وَ الْإِتِّحَادُ.

قال:

زيادةُ تنبيه

[في استحالة اتّحاد العاقل و المعقول]

وَ أَيْضاً إِذَا عَقَلَ «أ» ثُمَّ عَقَلَ «ب» أ يَكُونُ كَمَا كَانَ عِنْدَ مَا عَقَلَ «أ» حَتَّى

يَكُونُ سِوَاءَ عَقْلِ «ب» أَوْ لَمْ يَعْقِلْهَا، أَوْ يَصِيرُ شَيْئاً آخَرَ وَ يَلْزَمُ مِنْهُ مَا تَقَدَّمَ

ذَكَرْهُ؟!

أقول:

هَذَا زِيَادَةٌ تَنْبِيهِ عَلَى امْتِنَاعِ الْإِتِّحَادِ.

وَ تَقْرِيرُهَا: أَنَّ الْجَوْهَرَ الْعَاقِلَ إِذَا عَقَلَ «أ» وَ اتَّحَدَ مَعَهُ ثُمَّ عَقَلَ «ب» مَعَ تَعَقُّلِ «أ» يَفِيدُ

تعقّل «ب»: إمّا أن يكونَ كما كان عند تعقّل «أ» بعينه أو صار شيئاً آخر.

[١]. فإن كان فيكون تعقّل «ب» و عدم تعقّله سواء أ؛ وهو محال؛

[٢]. وإن صار شيئاً آخر: فإمّا أن بطل كونه «أ» أو لا.

[١]. فإن بطل فلا يكون عند التعقّل متّحداً و بطل ما ذكره؛

[٢]. وإن بقي كونه «أ» يلزم أن يكونَ «أ» و «ب» متّحداً؛ وهو خلافُ مذهبيهم؛ لأنّهم

إنّما ذهبوا إلى اتّحادِ العاقل بالمعقول أو بشيءٍ آخر لا اتّحاد شيءٍ آخر.

قال:

وهم و تنبيه

[في ردّ القول بأنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً]

[فإنّما يعقله باتّصالها بالعقل الفعّال]

و هؤلاء أيضاً^١ يقولون: «إنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنّما تعقل ذلك

الشيء باتّصالها بالعقل الفعّال»؛ وهذا حقٌّ.

قالوا: «و اتّصالها بالعقل الفعّال هو أن تصيرَ هي^٢ نفس العقل الفعّال؛

لأنّها تصير العقل المستفاد؛ والعقل الفعّال هو نفسه يتّصل بالنفس؛ فتكون

العقل المستفاد».

و هؤلاء بين:

[١]. أن يجعلوا العقل الفعّال متجزّياً قد يتّصل منه شيءٌ دون شيءٍ؛

[٢]. أو يجعلوا اتّصلاً واحداً به يجعل النفس كاملةً واصلّةً إلى كلّ

معقول.

على أنّ الإحالة في قولهم: «إنّ النفس الناطقة هي العقل المستفاد»

حين ما تتصوّر به قائمة بحالها^٣.

أقول:

القائلون بالاتّحاد زعموا أنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنّما تعقله باتّصالها بالعقل

الفعال.

قال الشيخ: «هذا حق؛ لأنّ مذهب الحكماء أنّ تعقّل النفس إنّما يكون باتّصالها بالعقل الفعال» لكنّ هؤلاء قالوا: «إنّ اتّصال النفس بالعقل الفعال هو أن تصير نفس العقل الفعال؛ فإنّ النفس الناطقة تصير العقل المستفاد؛ وأمّا تصير العقل المستفاد إذا صار نفس العقل الفعال متّصلاً بالنفس الناطقة؛ فيكون النفس العقل المستفاد.

والشيخ أبطل ذلك بأنّه إذا اتّصل النفس بالعقل الفعال فإنّما أن يتّصل به بكماله وتمامه أو لا بكماله؛ فإن كان الثاني يلزم أن يكون متّصلاً ببعضه و يلزم أن يكون العقل الفعال متجزّياً؛ وقد علم أنّ الجواهر العقلية ليست بمتجزّية وإلا يلزم صدور الاثنين عن علّة؛ وإن كان الأوّل يلزم أن تكون النفس الناطقة كاملة مدركة لكلّ معقول كالعقل الفعال؛ وذلك محال.

قوله: «على أنّ الإحالة في قولهم» يعني يلزم مع هذا المحال محال آخر حيث قالوا: إنّ النفس الناطقة تصير العقل المستفاد حتّى ما تتصوّر النفس بسبب^١ اتّصالها بالعقل الفعال.

قال:

حكاية

[في ذهاب فرفورْيوس إلى اتّحاد العاقل والمعقول]

كان لهم رجل يُعرف بـ«فرفورْيوس» عمل في العقل والمعقولات كتاباً يُثني عليه المشاؤون؛ وهو حشَفُ كلّه؛ وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه ولا فرفورْيوس نفسه.

وقد ناقضه من أهل زمانه رجلٌ و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل.

أقول:

الغرض من هذه الحكاية أنّ القائل بهذا الاتّحاد هو فرفورْيوس وأتباعه؛ وأنّه صنّف

كتاباً في ذلك و كان ذلك الكتاب يُثنى عليه أصحابُ أرسطو مع فسادٍ ما اشتمل عليه.
«الحشف» الثمر الرديّ.

قال:

إشارة

[إلى امتناع الاتحاد مطلقاً]

إعلم أن قولَ القائل: «إنَّ شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيلِ الاستحالة من حالٍ إلى حالٍ ولا على سبيلِ التركيبِ مع شيءٍ آخر ليحدثَ منهما ثالثٌ، بل على أنَّه كان شيئاً واحداً؛ فصار واحداً آخر» قولٌ شعريٌّ غيرُ معقولٍ؛ فإنه إن كان كلُّ من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان؛ وإن كان أحدهما غيرَ موجودٍ فقد بطل الذي كان موجوداً^١ إن كان المعدومُ قبل و حدث شيءٌ آخر 82B/ أو لم يحدث أن كان المفروض^٢ ثابتاً^٣ ومصيراً إياه؛ وإن كانا معدومين فلم يصرا أحدهما الآخر، بل إنما يجوز أن يُقال: «الماء صار هواءً» على أن الموضوعَ للمائية خلع المائية و لبس الهوائية أو^٤ ما يجري هذا المجرى.

أقول:

لما فرغ من إبطالِ مذهبِ القوم المذكور في الاتحاد، أشار إلى بطلانِ الاتحادِ مطلقاً. و تقريرها: أن قولَ القائل «إنَّ شيئاً صار شيئاً آخر» يُطلق على ثلاثة معانٍ: فالأول: ما يكون بطريقِ الاستحالة؛ وهي أن يتغير الشيء من حالةٍ إلى أخرى؛ و حينئذٍ يكون الشيء مع الآخر مصيراً إياه كضرورة الماءِ هواءاً و الأبيض أسوداً و غير الكاتب كاتباً. الثاني: ما يكون بطريقِ التركيب؛ وهو أن ينضمَّ إلى الشيء الصائر شيءٌ آخر؛ فيتركَب المصير إياه عنهما كما يُقال: «صار الترابُ طيناً و الغزلُ كرباساً».

١. E: - الذي كان موجوداً. ٢. في بعض نسخ الإشارات: بالفرض.

٣. E: ثانياً. ٤. E: + إن. ٥. في بعض نسخ الإشارات: و.

الثالث: أن يصير شيء واحدٌ واحداً آخر بحيث يحصل شيءٌ هو هذا و ذلك بعينهما؛ و هذا محالٌ غير معقول.

قوله: «شعري» أي تخيلي لا أصل له.

و إنما قلنا إنه محال؛ لأنه لو اتحد شيان فبعد الاتحاد: إما أن يكونا موجودين أو معدومين أو يكون أحدهما موجوداً و الآخر معدوماً؛ و الكل باطل.

[١]. أما إذا كان موجودين؛ فلائهما حينئذٍ اثنان متميزان لا واحد.

[٢]. و أما إذا كان أحدهما معدوماً؛

[١]. فإما أن يكون المعدوم هو الصائر

[٢]. أو الأمر الثاني الذي صار الصائر هو و هو المصير إياه؛

و القسم الثاني: بين الاستحالة؛ لأن الثاني إذا كان معدوماً لم يصير شيء آخر هو؛ فلذلك ما ذكره الشيخ؛

و أما الأول: فلأن الصائر لو كان معدوماً - سواء حدث عند عديمه شيء آخر أو لا - لم يكن ثانياً؛ لأن المعدوم لا يكون عين الموجود و لا مصيراً إياه؛ لأن المعدوم لا يتصف بالوصف الوجودي؛ فلا يكون مصيراً إياه؛ و يكفي في ذلك أن يُقال: لو كان أحدهما معدوماً يمتنع الاتحاد؛ إذ المعدوم حالة العدم لا يكون عين الموجود حالة الوجود.

و تقدير كلامه: فقد بطل كون المفروض - أي المعدوم - ثابتاً و مصيراً إياه إن كان المعدوم هو الأمر المقدم، أي الصائر سواء حدث شيء أو لا.

«أن» في قوله «أن كان المفروض ثابتاً» بفتح الهمزة و هي مع «كان» فاعل «بطل»؛ لأنها مصدرية؛ فيكون مع «كان» في تقدير الكون.

هذا إذا كان أحدهما معدوماً فقط. أما إذا كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر؛ لأن المعدوم لا يتصف بفعل وجودي، بل صيرورة شيء شيئاً لا يمكن إلا على طريقي الكون و الفساد، كما يُقال: «الماء صار هواءً» على معنى أن الجسم الذي كان ماءً خلع الصورة المائية و لبس الصورة الهوائية أو ما يجري هذا المجرى، كما ذكرنا قبل.

و لقائل أن يقول: لانسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين و إنما يكون كذلك أن لو كانا

موجودين بوجودين وبعثتين. لمَ لا يجوز أن يكونا موجودين بوجودٍ واحدٍ وبعثتين واحدٍ؟! وهو عينُ النزاع.

قال:

تذنيبٌ

[في كيفية تعقل الجوهر العاقل]

فيظهر لك من هذا أن كلَّ ما يعقل فإنَّه ذاتٌ موجودةٌ تتقرَّر فيها الجلايا العقليةُ تتقرَّر شيءٌ في شيءٍ آخر.

أقول:

إذا بطل القولُ بالاتِّحاد؛ فكلُّ شيءٍ يعقل فإنَّه ذاتٌ موجودةٌ تتقرَّر فيه الصوُّرُ العقليةُ تتقرَّر شيءٌ في شيءٍ آخر.
«جليَّة الشيء» ما ظهر من حقيقته.

<المسئلة الثالثة >

<في التعقّلات >

<حوفيه فصول >

قال:

تنبيهٌ

[في كيفية تعقل الواجب لذاته]

الصوُّرُ العقليةُ قد يجوز بوجهٍ ما أن تُستفادَ من الصوَرِ الخارجيّةِ^١ مثلاً كما نستفيد صورةَ السماء من السماء.

١. في بعض نسخ الاشارات: الخارجة.

و قد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود
من خارج، مثل ما نعقل شكلاً ثم نجعله موجوداً.
ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني.

أقول:

لما بين كيفية التعقل أراد أن يبين أن تعقل واجب الوجود على أي وجه؟ والتعقل على
قسمين:

[١]. فعلي

[٢]. وانفعالي.

[١]. والفعل: ما يكون المعقول تبعاً له، كما تسبق الصورة المعقولة أولاً إلى القوة
العاقلة ثم توجد في الخارج على وفي حصولها في العقل، مثل ما يعقل المهندس صورة
البناء على وجه مخصوص ثم يوجد.

[٢]. والانفعالي: ما يكون تبعاً للمعقول، كما يستفاد من الصور الخارجية مثل ما
نستفيد صورة السماء من مشاهدة السماء.

و علم الواجب يجب أن يكون فعلياً لا انفعالياً، لامتناع انفعاله عن الغير ولأنه يلزم
افتقاره في كماله إلى الغير؛ وعلمه تعالى بذاته وإن كان انفعالياً لكن الانفعال والاستكمال
إذا كان بالنسبة إلى ذاته فلا يكون محالاً على وفي مذهب الفلاسفة؛

وأما على مذهب الملائين فليس علمه فعلياً وإلا لما كان قادراً؛ لأنه حينئذ لا يتمكن
أن يفعل على خلاف ما علم، لامتناع خلاف علمه؛

وللملائين أن يقولوا: العلم صفة ذات إضافة إلى المعلوم وحينئذ يقع الانفعال و
الافتقار في الإضافة؛ وذلك جائز كما مر في النمط السابق.

قال:

تنبيه

[في التعقل العقلي و الانفعالي]

كلُّ واحدٍ من الوجهين قد يجوز أن يحصلَ من سببٍ عقليٍّ مصوِّرٍ لموجودٍ الصورة في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهرٍ قابلٍ للصورة^١ المعقولة.

و يجوز أن يكونَ للجوهر العقليّ من ذاته لا من غيره؛ و لولا ذلك لذهبت العقولُ المفارقةُ إلى غير النهاية.

و واجب الوجود يجب أن يكونَ له ذلك عن ذاته.

أقول:

كلُّ واحدٍ من التعقل العقليّ والانفعاليّ إمّا أن يحصلَ للعاقل من غيره بأن يكونَ سببٌ عقليٌّ تصوّر في العاقل صورةً شيءٍ موجودٍ في الخارج و هو العقل الانفعاليّ أو صورةً شيءٍ غير موجودٍ في 83A/ الخارج يحصله العاقل و هو العقل الفعليّ؛ و يحصل للعاقل من ذاته لا من غيره؛ و كلُّ من هذين القسمين موجودٌ.

أمّا العقل الفعليّ والانفعاليّ من الغير فكما لنفوسنا من العقل الفعّال؛ و أمّا حصولها للجوهر العقليّ من ذاته فلاّنه لو لم يكن كذلك، بل يكون حصولها لكلِّ جوهرٍ عقليٍّ من غيره يلزم ذهابُ العقول إلى غير النهاية؛ و ذلك محالٌ.

و لقائليّ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن ينتهي إلى الواجب؟!

و يمكن أن يُجابَ على أصلهم بأنّه لو كان الواجب سبباً لعلم عقليّ لزم كونه مصدرّاً لأنّذين؛ و علم الواجب تعالى يجب أن يكونَ فعليّاً - كما مرّ - حاصلّاً من ذاته وإلّا لما كان واجباً من جميع جهاته.

قال:

إشارةُ

[إلى إحاطة علم الواجب بجميع الموجودات]

واجب الوجود يجب أن يعقلَ ذاته بذاته على ما تحقّق^٢؛ و يعقل ما بعده من حيث هو علّةٌ لما بعده و منه وجوده؛ و يعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها

في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً.
أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ عِلْمَ الْوَاجِبِ فِعْلِيٌّ ذَاتِيٌّ أَشَارَ إِلَى عِلْمِهِ بِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ؛ فَقَالَ: إِنَّهُ يَعْقِلُ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ، لِمَا مَرَّ فِي النَّمْطِ الرَّابِعِ [مَنْ] أَنَّهُ عَقْلٌ لِدَاتِهِ وَمَعْقُولٌ لِدَاتِهِ؛ وَيَعْقِلُ مَعْلُولَهُ الْأَوَّلَ مِنْ حَيْثُ هُوَ عِلَّةٌ لَهُ وَحَصَلَ مِنْهُ وَجُودُهُ؛ إِذِ الْعِلْمُ التَّامُّ بِالْعِلَّةِ التَّامَّةِ يُوجِبُ الْعِلْمَ بِالْمَعْلُولِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ التَّامَّ يَكُنْهُ الشَّيْءُ يُوجِبُ الْعِلْمَ بِاقْتِضَائِهِ شَيْئاً وَالْعِلْمَ بِذَلِكَ يُوجِبُ الْعِلْمَ بِمَقْتِضَاهُ؛ وَيَعْقِلُ مَعْلُولَ مَعْلُولِهِ الْأَوَّلِ وَمَعْلُولَ ذَلِكَ الْمَعْلُولِ وَهَكَذَا نَازِلًا مِنْ عِنْدِهِ طَوْلًا وَعَرْضًا.

أَمَّا الطُّولُ: فَكَالسَّلْسِلَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ الْعِلْلِ وَالْمَعْلُولَاتِ كَالسَّلْسِلَةِ الَّتِي مِنَ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي وَالثَّالِثِ وَعَلَى هَذَا.
وَأَمَّا الْعَرْضُ: فَكَمَا يَعْقِلُ الْمَعْلُولَ الْأَوَّلَ وَالثَّانِي وَالثَّالِثَ لِكُلِّ عَقْلٍ كَمَا يَعْقِلُ الْعَقْلُ الَّذِي صَدَرَ مِنْهُ وَهِيَ الْفَلَكَ وَصُورَتِهِ.

قال:

إشارة

[إلى مراتب الإدراك]

إِدْرَاكُ الْأَوَّلِ لِلْأَشْيَاءِ مِنْ ذَاتِهِ فِي ذَاتِهِ^١ هُوَ أَفْضَلُ أَنْحَاءِ كَوْنِ الشَّيْءِ مَدْرِكًا وَمَدْرَكًا؛

وَيَتْلُوهُ إِدْرَاكُ الْجَوَاهِرِ الْعَقْلِيَّةِ الْإِلَازِمَةِ^٢ لِلأَوَّلِ بِإِشْرَاقِ الْأَوَّلِ وَلِإِذَا بَعْدَهُ مِنْهُ مِنْ ذَاتِهِ؛

وَبَعْدَهُمَا إِدْرَاكَاتُ النَفْسَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ نَقْشٌ وَرَشْمٌ عَنْ طِبَاعٍ عَقْلِيَّةٍ^٣ مُتَبَدِّلَةٍ الْمَبَادِي وَالْمُنَاسِبِ.

أقول:

فَضِيلَةُ الْإِدْرَاكِ قَدْ يَكُونُ نَحْوَ ذَاتِهِ بِأَنْ يَكُونَ إِدْرَاكًا يَكُنْهُ الشَّيْءُ لَا بِوَجْهِ آخَرٍ أَوْ يَكُونُ

١. أ: - في ذاته. ٢. أ: - اللازمة.

٣. في بعض نسخ الاشارات: طابع عقلي.

إدراكاً لعين الشيء، كما في الإحساس لا تخيلاً و توهمًا؛

و قد يكون بحسب المدرك بأن يكون من ذات المدرك لا من الغير و فعلياً لا انفعالياً؛ لأنّ ما بالذات أفضل ممّا بالغير؛ إذ ليس فيه شائبة الافتقار؛ و الفعلي لكونه مفيداً و مقتضياً لكون المدرك فاعلاً أفضل من الانفعالي لكونه مستفاداً و مقتضياً، لكون المدرك منفعلاً؛ و قد يكون بحسب المدرك بأن يكون مدركاً بعلة لا بمعلول و يكون المدرك مجرداً لا مادياً؛ لأنّ المدرك بعلة أفضل من المدرك بمعلول؛ لأنّ العلم بكنه العلة التامة يوجب العلم التام بماهيّة معلولها؛ و ليس العلم التام بالمعلول موجباً للعلم بماهيّة علة؛ لأنّ العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو؛ و المعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة المعينة؛ وإنما يقتضي علة ما.

و إدراك الواجب للأشياء أفضل أقسام الإدراك في نفسه و في كون الشيء مدركاً و مدركاً؛ لأنّه إدراك كنه الأشياء و حقائقها؛ و هو فعلي ذاتي من جهة العلة؛ لأنّه تعالى يدرك ذاته و غيرها بذاته التي هي علة الأشياء و معللها.

قوله: «في ذاته» متعلّق بـ«أفضل» يعني هو أفضل الأنحاء في ذاته و يتلوه إدراك الجواهر العقلية للأشياء. أمّا إدراكها للواجب فغير ممكن من ذاتها المعلولة، بل بإشراق الواجب عليها و فيض نوره ثم عقلت ما بعد الواجب من العقول من ذات الواجب؛ لأنّها علة للعقول و من ذاتها؛ لأنّ ذاتها علل لما بعدها؛ و بعد هذين الإدراكين إدراكات النفوس و هي كلّها نقش و رسم حاصلّة عن جوهر عقلي مصوّر؛ لأنّ مخرجها من القوة إلى الفعل هو العقل الذي فيه صور المعقولات و هو العقل الفعّال؛ فينطبع منه فيها بعض تلك الصور^١ بحسب استعداداتها و اتّصالها بذلك^٢ العقل؛ و هذه الإدراكات:

- متفرقة المبادئ؛ لأنّها قد تحصل من الاستدلال بالعلّة على المعلول و قد تحصل بالعكس و قد تحصل من الحواسّ الخارجيّة أو الداخليّة؛
- و متفرقة المناسبات؛ لأنّها تنتقل تارة من العلم بالشيء إلى العلم بما يلازمه و تارة

إلى العلم بما يُشابهه و تارةً إلى العلم بما يقابله؛
فهي أنقصُ مراتب الإدراكات.

«الرَّشْمُ» الختم؛ وإِثْمًا سَمَّاها بِالنَّقْشِ وَ الرَّشْمِ؛ لِأَنَّهَا حَادِثَةٌ زَائِلَةٌ كَالنَّقْشِ الْمُنْبَتِّ فِي
اللَّوْحِ.

قال:

وَهُمْ وَ تَنْبِيْهُ

[في دفع ما يُقال من أَنَّ تَقَرَّرَ المعقولات ينافي وحدة الواجب]

و لعلَّكَ تقول: إِنْ كَانَتِ المعقولاتُ لَا تَتَّحِدُ بِالْعَاقِلِ وَ لَا بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ لِّمَا
ذَكَرْتَ ثُمَّ قَدْ سَلَّمْتَ أَنَّ وَاجِبَ الوجودِ يَعْقِلُ كُلَّ شَيْءٍ؛ فَلَيْسَ وَاحِدًا حَقًّا، بَلْ
هناك كثرة.

فنقول: إِنَّهُ لَمَّا كَانَ يَعْقِلُ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ ثُمَّ يَلْزِمُ قِيَوْمِيَّتُهُ عَقْلًا بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ أَنْ
يَعْقِلَ الْكثرةَ جَائِثَ الْكثرةَ لِأَزْمَةٍ مُتَأَخِّرَةٍ لَا دَاخِلَةً فِي الذَّاتِ مَقْوِّمَةً لَهَا^١؛ وَ
جَائِثٌ أَيْضًا عَلَى التَّرْتِيبِ^٢؛ وَ كَثْرَةُ اللِّوَاظِمِ مِنَ الذَّاتِ - مَبَائِنَةٌ أَوْ
غَيْرِ مَبَائِنَةٍ - لَا يَثْلُمُ الْوَحْدَةَ؛ وَ الْأَوَّلُ تَعْرِضٌ لَهُ كَثْرَةُ لَوَازِمٍ - إِضَافِيَّةٌ وَ
غَيْرِ إِضَافِيَّةٍ - وَ كَثْرَةُ سُلُوبٍ؛ وَ بِسَبَبِ ذَلِكَ كَثْرَةُ الْأَسْمَاءِ^٣ لَكِنْ لَا تَأْثِيرَ
لِذَلِكَ فِي وَحْدَانِيَّةِ الذَّاتِ^٤.

أقول:

هذا سؤالٌ توهمٌ وروده على ما مرَّ مع جوابه.

و تقريرُهُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّكَ ذَكَرْتَ أَنَّ الصُّورَ المعقولةَ لَا تَتَّحِدُ بِالْعَاقِلِ وَ لَا بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، بَلْ
هِيَ صُورَةٌ مُتَبَائِنَةٌ مُتَقَرَّرَةٌ فِي جَوْهَرِ الْعَاقِلِ ثُمَّ سَلَّمْتَ أَنَّ الْوَاجِبَ يَعْقِلُ كُلَّ شَيْءٍ؛ فَتَكُونُ
معقولاتُهُ صوراً 83B/ متبائنةً مُتَقَرَّرَةً فِي ذَاتِهِ؛ فَحِينَئِذٍ يَلْزِمُ أَنْ لَا يَكُونَ ذَاتُ الْوَاجِبِ
وَاحِدًا حَقًّا، بَلْ يَكُونُ مُشْتَمَلًا عَلَى كَثْرَةٍ.

٣. في بعض نسخ الاشارات: أسماء.

٢. E: ترتيب.

١. A: لها.

٤. E: ذاته.

وأجاب بأن الواجب لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علّة للكثرة لزمه تعقل الكثرة، لما مرّ [من] أن تعقل العلّة مستلزم لتعقل المعلول؛ فصور المعقولات لازمة متأخرة عن ذاته تعالى.

وأيضاً: جاءت المعقولات مترتبة لما علم [من] أن الواجب يعقل العقل الأول ثمّ الثاني؛ وعلى هذا نازلاً على الترتيب طويلاً وعرضاً؛ وما هو كذلك فهو متأخر غير مقوم؛ وكثرة اللوازم الناشئة من الذات لا تنافي وحدة الملزوم - سواء كانت اللوازم متقررة في ذات الملزوم أو مبثثة -؛ فعلم أن تقرّر الكثرة في ذات الواجب القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي الكثرة.

ثمّ أكّد ذلك بأن الواجب تعرض له كثرة لوازم - إضافية وغير إضافية - وسلوب؛ وسبب هذه الكثرة كثرة أسمائه تعالى؛ وذلك لا يقدح في وحدانيته تعالى.

قوله: «يلزم قيوّمه عقلاً بذاته لذاته» أي يلزم كونه قائماً بذاته مقيماً لغيره لأجل عقله بذاته لذاته أن يعقل الكثرة؛ وقد مرّ أن القيوّم هو القائم بذاته المقيم لغيره.

هذا تقرير ما في الكتاب؛ ولا خفاء [في] أن القول بكثرة اللوازم في ذات الواجب: - قول بكون الشيء فاعلاً وقابلاً معاً؛ - وكونه مصدراً لأكثر؛

- وقول بأن الواجب ليس واحداً من جميع الوجوه؛

- وقول بكونه محلاً للممكنات؛

وكل ذلك مخالف لظاهر مذهب الحكماء.

وإنما التزم العلماء نفي العلم عنه تعالى؛ وأفلاطن قيام الصور المعقولة بذواتها المسماة بـ«المثُل»؛ والمشائون اتحاد العاقل بالمعقول مع استحالتها حذراً من التزام هذه المعاني.

واعلم أن هذه الشبهات إنما ارتكبت لهم لجعلهم العلم حصول صورة المعلوم في العالم. أمّا إذا جعل معني تعرض له إضافات إلى المعلومات كالبصر للباصرة؛ فلا يلزم شيء منها.

قال:

إشارة

[إلى الفرق بين إدراك الجزئيات على وجه كليّ]

[أو إدراكها على وجه جزئيّ]

الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدئ نوعه في شخصه تتخصّص به كالكسوف الجزئي؛ فإنّه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها؛^١ وتعقلها كما تعقل الكليات؛ وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها^٢ الذي يحكم أنّه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده، بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئيّ ما وقت كذا؛ وهو جزئيّ ما في مقابلة كذا. ثمّ ربما وقع ذلك الكسوف ولم تكن عند العاقل الأول إحاطة بأنّه وقع أو لم يقع؛ وإن كان معقولاً له على النحو الأول؛ لأنّ هذا إدراك آخر جزئيّ يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله؛ وذلك الأول يكون^٣ ثابتاً الدهر^٤ كلّّه وإن كان علماً^٥ بجزئيّ وهو أنّ العاقل يعقل^٦ أنّ^٧ بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معيّن في وقت من زمان أول الحالين^٨ محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده.

أقول:

أشار إلى التفرقة بين إدراك الجزئيات على وجه كليّ لا يمكن أن يتغيّر بتغيّر الجزئيات وبين إدراكها على وجه جزئيّ يتغيّر بتغيّر لها ليبين أنّ الواجب بل كلّ مجرد إنّما يدرك الجزئيات على الوجه الأول.

٣. A: - يكون.

٢. E: - لها.

١. E: أو.

٦. A: - يعقل.

٥. A: عالماً.

٤. E: لدهر.

٨. A: زمان أو الحالين.

٧. A: لان.

و تقريرها: أَنَّ تَعَقُّلَ الْجَزْئِيِّ عَلَى الْوَجْهِ^١ الْجَزْئِيِّ هُوَ أَنَّ يُعَقِّلَ الْجَزْئِيُّ مُتَعَلِّقًا بِالزَّمَانِ بِأَنَّهُ وَقَعَ أَوْ وَاقَعَ أَوْ سَيَقَعُ؛ وَ تَعَقُّلُهُ عَلَى الْوَجْهِ الْكُلِّيِّ هُوَ أَنَّ يُعَقِّلَ غَيْرَ مُتَعَلِّقٍ بِزَمَانٍ كَمَا يُعَقِّلُ مِنْ جِهَةٍ وَجُوبِهِ بِأَسْبَابِهِ مُنْسُوبَةٍ تِلْكَ الْأَسْبَابِ إِلَى مُبْدِئٍ يَكُونُ نَوْعُهُ فِي شَخْصِهِ يَتَخَصَّصُ الْجَزْئِيُّ بِهِ، كَمَا يُعَقِّلُ كَسُوفٍ جَزْئِيٍّ بِسَبَبِ تَعَقُّلِ أَسْبَابِهِ الْجَزْئِيَّةِ جَمْلَةً بِأَنَّ يُعَقِّلُ ذَلِكَ الْكَسُوفَ [الذي] يَوجِدُ عِنْدَ حُصُولِ الْقَمَرِ وَقْتُ كَذَا فِي تَارِيخٍ كَذَا فِي مُقَابَلَةِ أَوَّلِ الْحَمَلِ مِثْلًا فِي عَقْدَةِ الرَّأْسِ؛ وَ الْقَمَرُ سَبَبُ جَزْئِيٍّ نَوْعُهُ فِي شَخْصِهِ وَ الْوَقْتُ الْمَوْصُوفُ بِالصِّفَةِ الْمَذْكُورَةِ أَيْضًا كَذَلِكَ وَ كَذَلِكَ مُقَابَلَةُ أَوَّلِ الْحَمَلِ فِي عَقْدَةِ الرَّأْسِ؛ وَ هَذَا النَّوْعُ مِنَ التَّعَقُّلِ قَدْ يَتَجَرَّدُ عَنِ تَعَقُّلِ الزَّمَانِ؛ فَإِنَّهُ رَبَّمَا وَقَعَ ذَلِكَ الْكَسُوفُ وَ الْغَافِلُ بِهَذَا الْوَجْهِ لَا يُعَقِّلُ أَنَّهُ وَقَعَ أَوْ لَمْ يَقَعْ؛ وَ إِنَّمَا لَزِمَ انْحِصَارُ نَوْعِهَا فِي شَخْصِهَا؛ لِأَنَّ عِلْلَ الْمَعْلُولَاتِ الْجَزْئِيَّةِ لَا بَدَّ وَ أَنَّ تَكُونَ جَزْئِيَّةً؛ إِذْ عِلَّةُ الْمُعَيَّنِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُعَيَّنَةً؛ فَتَعَقُّلُهَا إِنَّمَا يَفِيدُ تَعَقُّلَ الْجَزْئِيِّ أَنْ لَوْ عَقَلْتُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا جَزْئِيَّةٌ أَوْ عَلَى وَجْهِ تَكُونَ مُخْتَصَّةً بِجَزْئِيَّتِهَا حَتَّى يَتَخَصَّصَ بِهَا الْجَزْئِيُّ الْمَعْلُولُ؛ وَ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ أَنْ لَوْ كَانَ نَوْعُهَا مُنْحَصَرًّا فِي جَزْئِيَّتِهَا الَّذِي هُوَ الْعِلَّةُ؛ فَلَوْ عَقَلْتُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا جَزْئِيَّةٌ لَزِمَ تَعَقُّلَ جَزْئِيٍّ عَلَى الْوَجْهِ الْجَزْئِيِّ؛ وَ الْكَلَامُ فِيهَا يَكُونُ بَرِيئًا عَنِ ذَلِكَ؛ فَحِينَئِذٍ تَعَيَّنَ أَنَّ يَكُونَ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي.

وَ إِلَى هَذَا أَشَارَ فِي الْكِتَابِ بِقَوْلِهِ: «وَ تَعَقُّلُهَا كَمَا تَعَقِّلُ الْكَلِّيَّاتِ» قَوْلًا؛ لِأَنَّ هَذَا إِدْرَاكُ آخِرِ جَزْئِيٍّ مُتَعَلِّقٍ بِقَوْلِهِ وَ ذَلِكَ غَيْرُ الْإِدْرَاكِ الْجَزْئِيِّ؛ يَعْنِي تَعَقُّلَ الْكَسُوفِ الْجَزْئِيِّ مِنْ جِهَةِ أَسْبَابِهَا غَيْرَ تَعَقُّلِهِ زَمَانِيًّا بِأَنَّهُ وَاقَعَ أَوْ وَقَعَ أَوْ سَيَقَعُ؛ لِأَنَّ هَذَا إِدْرَاكُ جَزْئِيٍّ^٢ بِوَجْهِ جَزْئِيٍّ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْمَدْرَكِ؛ فَإِنَّهُ يَحْدُثُ مَعَ حَدُوثِ الْمَدْرَكِ وَ يَزُولُ مَعَ زَوَالِهِ بِخِلَافِ الْإِدْرَاكِ الْجَزْئِيِّ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ؛ فَإِنَّهُ ثَابِتٌ دَائِمًا سِوَاهُ كَانَ الْجَزْئِيُّ حَدَثًا أَوْ حَادِثًا أَوْ سَيَحْدُثُ مَعَ كَوْنِهِ عِلْمًا بِجَزْئِيٍّ؛ فَإِنَّ مَنْ تَعَقَّلَ أَنَّ بَيْنَ كَوْنِ الْقَمَرِ فِي أَوَّلِ الْحَمَلِ مِثْلًا وَ بَيْنَ كَوْنِهِ فِي أَوَّلِ الثَّوْرِ يَكُونُ كَسُوفٌ مُعَيَّنٌ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ مُحْدُودٍ مِنْ زَمَانٍ كَوْنَهُ فِي الْحَمَلِ بِأَنَّ يَكُونَ مِنْ زَمَانٍ كَوْنَهُ فِي أَوَّلِ الْحَمَلِ إِلَى ذَلِكَ الْوَقْتِ عَشْرُ سَاعَاتٍ مِثْلًا؛ فَيَكُونُ تَعَقُّلُهُ لَذَلِكَ الْكَسُوفِ أَمْرًا ثَابِتًا قَبْلَ الْكَسُوفِ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ.

وما هو مذکور في الكتب - [من] أن تعقل الجزئي على الوجه الكلّي هو 84A/ أن يعقل بأوصافه الكلّيّة غير متعلّق بالزمان، كما يعقل جلوس معيّن بأنّه جلوس إنسانٍ كاتبٍ عالمٍ روميّ إلى غير ذلك في موضعٍ كذا عند طلوع الشمس بينه وبين جلوسٍ كذا في موضعٍ كذا متقدّم أو متأخّر مدّة كذا إلى غير ذلك حتّى لا يبقی وصفٌ إلّا وقد اعتبر فيه - موافقٌ لما ذكره الشيخُ هينها؛ لأنّ هذه الأشياء بالحقيقة راجعةٌ إلى أسبابٍ جزئيّةٍ نوعها في شخصها.

هذا تحقيقُ هذا الفصل؛ والشروح مختبِطةٌ في هذا الموضع.

قال:

تنبيهٌ وإشارةٌ

[إلى أصناف الصفات وما يجوز منها لله تعالى وما لا يجوز]

قد تتغيّر الصفات للأشياء على وجوه:

منها: مثل أن يسودّ الذي كان أبيض و ذلك باستحالة صفةٍ متقرّرةٍ غير مضافةٍ.

ومنها: مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسمٍ ما؛ فلو عدم ذلك الجسمُ استحالة أن يُقال: «إنّه قادِرٌ على تحريكه»؛ فاستحال هو إذن^١ عن صفته ولكن من غير تغيّر في ذاته، بل في إضافته؛ فإنّ كونه قادراً صفةٌ له واحدةٌ تلزمها^٢ إضافةٌ إلى أمرٍ كلّيٍّ من تحريك أجسامٍ بحالٍ ما مثلاً لزوماً أو ليّاً ذاتياً؛ ويدخل في ذلك زيد و عمرو و حجارة و شجرة دخلاً ثانياً؛ فإنّه ليس كونه قادراً متعلّقاً به الإضافات المتعيّنة تعلّق ما لا بدّ منه؛ فإنّه لو لم يكن زيداً أصلاً في الإمكان و لم تقع إضافةُ القوّة إلى تحريكه أبداً ما ضرّ ذلك في كونه قادراً على التحريك؛ فإنّ^٣ أصلُ كونه قادراً لا يتغيّر بتغيّر أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجيّة فقط.

٣. E: فإنّ.

٢. E: تلحقها.

١. E: فاستحال اذن هو.

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله.

أقول:

هذا الفصلُ مشتملٌ على أصنافِ الصفات وبيانِ ما يجوز منها لله تعالى وما لا يجوز. وتقريظه أن يُقالَ: الصفةُ إما أن تكونَ متقرّرةً في الموصوف كالحيّة والقدرة أو إضافةً محضةً ككونِ الشيءِ يميناً أو شمالاً لشيءٍ آخر؛ وهذا القسم ذكره الشيخُ في الفصل الآتي؛ والمتقرّرة في الموصوف إما غير مقتضية لإضافة الموصوف إلى غيره أو مقتضية؛ والأوّل كالسواد والبياض؛ والمقتضية إما أن لا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه كالقدرة أو يتغيّر كالعلم؛ فهذه أربعة أقسام:

والقسم الأوّل من الثلاثة الأخيرة إذا تغيّر يلزم تغيّر الموصوف، كما يزول صفةُ البياض ويحصل السواد.

وأما الثاني فلا يتغيّر الموصوف بتغيّره؛ فإنّ الشيء إذا كان قادراً على تحريكِ جسمٍ ما فلو عدم ذلك الجسمُ فينتفي كونه قادراً على ذلك الجسم، لا لأنّه ما بقي ذاته قادراً، بل لأنّه ما بقي إضافةً لقدرتيّه على تحريكِ ذلك الجسم؛ والسببُ في ذلك أنّ القدرةَ صفةٌ واحدةٌ تلزمها إضافةٌ إلى أمرٍ كليّ وتكون تلك الإضافة ذاتيّةً لها؛ إذ القدرة لا تتصور إلاّ على شيءٍ وتعرضها إضافةً إلى جزئيات ذلك الكلّي بواسطة إضافتها إلى ذلك الكلّي، كما يكون القدرة على تحريك الجسم بوزن مائة رطل مثلاً ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجر وشجر لكنّ إضافتها إلى الكلّي تكون ذاتيّةً وإلى زيد وعمرو وغير ذلك عرضيّةً؛ فإنّ تلك الإضافات ليست ممّا لا بدّ منه للقدرة بحيث لو لم تكن لم تكن القدرة؛ فإنّ زيداً مثلاً لو لم يكن في الإمكان ولم تقع إضافة القدرة إلى تحريكه أبداً لما ضرّ ذلك في كونه قادراً على التحريك؛ فإذا كانت الإضافة ذاتيّةً للقدرة هي التي إلى الأمر الكلّي دون التي إلى جزئياته؛ والأمر الكلّي لا يتغيّر؛ فلذلك لا تتغيّر القدرة؛ وتغيّر الجزئيات لا يوجب إلاّ تغيّر الإضافات الخارجيّة؛ فلا يضرّها؛ وهذا القسم كالمقابل للأوّل؛ لأنّه صفة ذات إضافة دون الأوّل.

قال:

و منها^١: مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ثم يحدث الشيء؛
 فيصير عالماً بأن الشيء أيس؛ فتتغير الإضافة و الصفة المضافة معاً؛ فإن
 كونه عالماً بشيء ما تختص الإضافة به حتى أنه إذا كان عالماً بمعنى كلّي
 لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئي جزئي، بل يكون العلم بالنتيجة
 علماً مستأنفاً تلزمه إضافة مستأنفة و هيئة للنفس مستجدة لها إضافة
 مستجدة مخصصة غير العلم بالمقدمة و غير هيئة تحققها، لا كما كان في
 كونه قادراً له بهيئة واحدة إضافات شتى.

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف
 حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط، بل و في
 الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً.

فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم
 الأول و لا بحسب القسم الثالث؛ و أما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في
 إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات.

أقول:

هذا هو القسم الثالث و هو الصفة المقررة المقتضية لإضافة الموصوف إلى غيره
 المتغيرة بتغير الغير كالعلم؛ فإنه صفة مقررة في العالم مقتضية لإضافته إلى معلومه يتغير
 بتغير المعلوم؛ فإن العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار؛ و ذلك لأن
 العلم بكل شيء يتخصص إضافته الذاتية بذلك الشيء و لا يكون العلم بالكلّي علماً
 بجزئياته، بل يكون العلم بالجزئيات علماً آخر؛ فإننا نعلم ضرورة أننا إذا علمنا مقدّمة
 يدخل فيها زيد مثلاً كقولنا «كل إنسان حيوان» لم يكن هذا العلم بعينه العلم بالنتيجة و هو
 قولنا «زيد حيوان»، بل يكون العلم بالنتيجة علماً آخر مستأنفاً تلزمه إضافة مستأنفة إلى
 النتيجة و هيئة جديدة للنفس لها إضافة جديدة مخصصة غير العلم بالمقدمة و غير هيئة

تحققِ الإضافة المخصوصة إليها بخلاف القدرة؛ فإنها صفةٌ واحدةٌ تعرضها إضافاتٌ إلى الجزئيات وتكون للقادر بهيئةٍ واحدةٍ إضافاتٌ مختلفةٌ إلى الأشياء.

ولو قيل: العلمُ هو حصولُ صورةِ المعلوم في العالمِ أو تمثُلُ حقيقته عند العالمِ كما هو مذهبُ الفلاسفة؛ والشيخُ لما احتجَّ إلى هذه التكلُّفات؛ لأنَّ حصولَ صورةِ الشيء أو تمثُلَ حقيقته مغائرٌ لحصولِ 84B/ صورةِ شيءٍ آخر أو تمثُلَ حقيقته لكن ما ذكره الشيخُ وجهٌ كليٌّ في تغايرِ العلوم سواء كان العلمُ مفسراً بهذا التفسيرِ أو بغيره؛ وهذا النوع من الصفة يختلف إذا اختلف حالُ المضاف إليه من العدم إلى الوجود أو من الوجود إلى العدم و يوجب اختلافَ حالِ الموصوف.

وإذا عُرف ذلك فكلُّ ما لا يجوز عليه التغيُّر لا يجوز تغيُّر صفاته المتقرِّرة عن العارية عن الإضافة ولا تغيُّر صفاته المقتضية للإضافة والمتغيِّرة بتغيُّر الإضافة؛ ويجوز تغيُّر الإضافات البعيدة العارضة كما مرَّ في القدرة؛ إذ ذلك لا يؤثر في الذات وأيس يفيض ليس.

هذا تقريرُ ما في الكتاب.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون العلمُ صفةً ذاتٍ إضافةً والتغيُّر بسببِ تغيُّر المعلوم إنما يقع في نفس الإضافة لا غير؛ وذلك لا يوجب تغيُّر ذات العالم؟ فإن قلت: العلمُ هو حصولُ الشيء في العالمِ أو تمثُلُ حقيقته عنده وهذا المعنى صفةٌ متقرِّرة.

قلت: قد مرَّ في النمط الثالث في بحث الإدراك أنَّ هذا التعريف ليس بصحيحٍ و تلزم أيضاً الفساداتُ المذكورة في تعقُّلِ الواجب.

قال:

نكتة

[في الإشارة إلى الصفة التي هي محضُ الإضافة]

كونك يميناً وشمالاً [هو] إضافةٌ محضةٌ؛ و كونك قادراً وعالمٌ هو كونك

في حالةٍ متقرّرةٍ في نفسك تتبعها إضافةٌ لازمةٌ أو لاحقةٌ. فأنت بهما
ذو حالٍ مضافةٍ لا ذو إضافةٍ محضة^١.

أقول:

أشار إلى الصفة^٢ التي هي محضُ الإضافة؛ لأنَّ كونَ الشيء يميناً أو شمالاً لشيءٍ آخر
إضافةٌ ليس تقرّر[ها] في ذات الموصوف تقرّر العلم والقدرة؛ فتغيّر هذا النوع من الصفات
لا يقتضي تغيّر ذات الموصوف.

وهي هنا بحثٌ وهو أن يُقال: الإضافة عند الفلاسفة والشيخ صفةٌ وجوديّةٌ متحقّقةٌ في
الخارج وحينئذٍ لا بدّ وأن تكونَ حاصلّةً في موصوفها، لامتناع قيام العرض بذاته؛ فإذا
انعدمَتْ يلزم تغيّرُ موصوفها بالضرورة؛ فيلزم من ذلك جوازُ تغيّر الواجب؛ لأنّه قبل كلّ
شيءٍ؛ فتعتمد به القليبيّة ثم تحدث معيّته ثم بعديّته؛ ولا خلاصَ عن هذا إلّا بالتزام كونِ
الإضافاتِ اعتباريّةٍ أو سلبيةٍ.

قال:

تذنيبٌ

[في أن علم الواجب بالجزئيات على الوجه الكلّي]

فالواجب الوجود يجب أن لا يكونَ علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتّى
يدخلَ فيه الآن والماضي والمستقبل. فيعرض لصفةٍ ذاتِه أن تتغيّر، بل
يجب أن يكونَ علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان و
الدهر؛

و يجب أن يكونَ عالماً بكلّ شيءٍ؛ لأنَّ كلّ شيءٍ لازمٌ له بوسطٍ أو بغير
وسطٍ يتأدّي إليه بعينه قدره الذي هو تفصيلُ قضائه الأوّلِ تأدياً واجباً؛ إذ
كان ما لا يجب لا يكون كما علمت.

أقول:

قد علم أن العلمَ بالجزئيّ على الوجه الكلّي هو أن يُعلمَ الجزئيُّ من تعلّقه بزمانٍ بأنّه

وقع أو واقع أو سيقع؛ و على الوجه الجزئي أن يُعلم متعلّقاً بزمان.
و عُلم أن العلم بالجزئي على الوجه الأول بريء عن التغيّر والعلم به على الوجه الثاني
عرضة للتغيّر.

فحينئذٍ يجب أن لا يكونَ علمُه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وإلا لزم التغيّر في
ذاته - كما مرّ في الفصول السابقة - والتغيّر على الواجب محال، بل يجب أن يكونَ علمُه
بالجزئيات على الوجه الكلّي البريء عن التغيّر؛ و يجب أن يكونَ الله تعالى عالماً بكلّ
شيء؛ لأنّ كلّ شيء - سواء كان معلولاً له بوسطٍ أو بغير وسط - يصل إليه بعينه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً، لما عُلم [من] أنّ ما لا يجب صدوره عن علّته
لا يصدر عنها؛ وإذا كان كذلك كان عالماً بالكلّ على الوجه الذي ذكرناه؛

وقضاء الله تعالى هو علمُه تعالى بوقوع ما يقع ولا وقوع ما يقع على الجملة؛ وتقديره
هو علمُه بالكائنات كما يكون في أنفسها مع ترتبها في الوجود؛ فقدّرهُ تفصيل قضائه؛ و
إلى هذا وقعت الإشارة بقوله تعالى: «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه»^١.

قال:

إشارة

[إلى أنّ عناية الواجب هي علمه بالكائنات]

فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل؛ وبالواجب أن يكونَ عليه الكلّ حتّى
يكونَ على أحسن النظام؛ وبأنّ ذلك واجبٌ عنه و عن إحاطته به؛ فيكون
الموجود وفقّ المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاثٍ قصدٍ و طلبٍ من
الأول الحقّ.

فعلم الأول بكيفيّة الصواب في ترتيب وجود الكلّ منبعٌ لفيضان الخير
في الكلّ.

أقول:

لما بين في أوائل النمط السادس أنّ الواجب لا يجوز أن يفعل لغرضٍ وقصدٍ، بل يكون

مخصّص الكائنات على ما هي عليه عنايته التي هي علمه بالكائنات.
وبين في الفصل السابق أنه تعالى عالم بالكل.
وذكر في هذا النمط أن علمه تعالى فعليّ لزم أن يكون عنايته ما ذكر ههنا.
ومعني كلامه ظاهر لكن يلزم من هذا أن لا يكون لشيء قدرة أصلاً لا للإنسان ولا
لغيره مع أن مذهب الحكماء بخلاف ذلك.

<المسئلة الرابعة >

<في كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي >

<و فيه فصول >

قال:

إشارة

[إلى كيفية دخول الشرّ في أفعال الواجب]

الأمر الممكن في الوجود:

منها: أمور يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرّ والخلل والفساد أصلاً؛
ومنها: أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلّا و تكون بحيث
يعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحرّكات؛
وفي القسمة أمور شرّية إمّا على الإطلاق وإمّا بحسب الغلبة.
وإذا كان الجود^١ المحض مبدءاً لقيضان الوجود الخيريّ الصواب كان
وجود القسم الأوّل واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها؛
وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه؛ فإنّ في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى
به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيراً؛ وذلك مثل خلق النار؛ فإنّ النار لا تفضل

فضيلتها و لا تكمل مؤنتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي و تؤلم ما تتفق لها /85A/ مصادمته من أجسام حيوانية؛ و كذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأذى أحوالها في حركاتها و سكوناتها؛ و أحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعات و مصاكات مؤذية و أن تتأذى أحوالها و أحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في^١ المعاد و في الحق أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد؛ و تكون القوى المذكورة لا تغني غناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات^٢ عارض خطأ و غلبة هيجان؛ و ذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين؛ و في أوقات أقل من أوقات السلامة؛ و لأن هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود بالعرض. فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلاً مريض به بالعرض.

أقول:

المراء بـ«الخير» ههنا ما يكون تحققه أولى من لا تحققه في نفس الأمر و «الشر» بعكس ذلك.

و الأمور الممكنة بالقياس في الخير و الشر ينقسم إلى خمسة أقسام: لأن الممكن إما خير أو شر أو لا هذا و لا ذلك؛ و الخير إما خير محض أو يكون الخير غالباً كالأشياء التي فيها كمال لكن كمالها قد يؤدي إلى شر ما عند المقارنة أو المقاربة؛ و الشر إما شر محض أو يكون الشر غالباً فيه؛ فهذه خمسة أقسام؛ و الثلاثة - التي هي: [١] الشر المحض و [٢] الذي شره غالب و [٣] المتساوي - ليس في الوجود؛ لأن الكمال الإلهي و الحكمة البالغة ينافيها؛ فبقي القسمان: [١] الخير المحض و [٢] الذي خيريه غالب؛ و هما موجودان:

أما الخير المحض فكالعقول و ما يشبهها؛ فيجب أن يوجد؛ لأن الواجب جواد محض -

كما مرّ - والجواد المحض مفيد لفيضان الوجود الخيري ضرورة؛
و كذا الذي خيره غالب؛ لأنّ في ترك الخير الكثير و عدم الإتيان به احترازاً عن شرٍ
قليل يعرض في بعض الأحيان شراً كثيراً؛ وذلك مثل خلقي النار خيريتها من حيث إنّها
بالغة في الحرارة؛ لأنّ كمال معونها في المصالح المتعلقة بها إنّما يحصل بكمال حرارتها؛
و ذلك لا يمكن إلّا أن يكون بحيث يؤذي و يؤلم ما تتفق مصادمتها له من الأجسام
الحيوانية و النباتية؛ وكذلك الأجسام^١ الحيوانية لا يمكن أن يكمل ما لها من الفضيلة إلّا و
أن يكون بحيث يتأذي في حركاتها و سكناتها التي من فضائلها و فضائل قواها إلى
اجتماعات و مصادمات مؤذية؛ و كذا أحوال الأجسام الغير الحيوانية كالنار و الهواء و
غير ذلك؛ و كذلك لا يمكن كمال فضائل الأجسام الحيوانية و غير الحيوانية التي في العالم
إلّا و أن تتأذي أحوالها الحركية و السكونية من الأحوال و الأقوال و الأفكار إلّا أن يقع لها
خطأ اعتقاد ضارّ في المعاد و الوصول إلى الحقّ أو يقع فرط هيجانٍ أمرٍ عاملي غالبٍ مثل
شهوة و غضبٍ ضارّ فيها يتعلّق بالمعاد؛ إذ لا تكون القوى الحيوانية و غير الحيوانية على
وجه كمالها إلّا و أن يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات و الملاقاة عارض خطأ و
غلبة هيجانٍ أمرٍ مضرٍ لكن هذا و إن وقع لكّنه في أشخاص قليلة بالقياس إلى أشخاص
السالمين عن ذلك و في أوقات أقلّ من أوقات السلامة؛ و لما كان لزوم الشرّ للخير الكثير
معلوماً و كان الوجود على وفي ذلك المعلوم - كما مرّ في الفصل السابق من معني
العناية؛ فكان دخول الشرّ في أفعاله تعالى كالمقصود بالعرض؛ و حينئذ يكون الشرّ داخلاً
بالعرض في القدر الذي به توجد الجزئيات؛ و كأنه مرضيٌّ به بالعرض.

قال:

وهم و تنبيه

[في دفع ما قيل من أن الشرّ واقع في أفعال الناس غالباً]

و لعلّك تقول: إنّ أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة و

الغضب. فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر؟!
 فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئة ثلاثة:
 [١]. حال البالغ في الجمال والصحة؛
 [٢]. وحال المتوسط في الكمال والصحة؛
 [٣]. وحال القبيح والمسقام أو السقيم؛
 والأولان^٢ يتالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافراً أو معتدلاً أو
 يسلمان.

كذلك حال النفس في هيئاتها ثلاثة:
 [١]. حال البالغ في فضيلة العقل والخلق؛ وله الدرجة القصوى في
 السعادة الأخروية؛
 [٢]. وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهله ليس
 على الجهة الضارة في المعاد؛
 [٣]. وإن كان ليس له كثير دُخِر من العلم جسيم النفع في المعاد إلا أنه
 في جملة أهل السلامة ونيل حظاً مما من الخيرات^٣ الآجلة.
 وآخر كالمسقام^٤ أو السقيم هو عرضة للأذى في الآخرة؛ وكل واحدٍ
 من الطرفين نادر؛ والوسط فاشٍ غالب؛ وإذا أُضيف إليه الطرفُ الفاضلُ
 صار لأهل النجاة غلبة وافرة.

أقول:

هذا سؤال توهم وروده على ما مرّ مع جوابه.
 و تقريره أن يُقال: إن قوى الإنسان التي بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه و يصير
 بسبب تلك الأفعال سعيداً أو شقيّاً ثلاث:

٢. الأول والثاني.

٥. E. و.

١. E: حال من ليس ببالغ فيها.

٤. A: كالمسقام.

٣. A: خيرات.

٦. E: الأذى.

[١]. نطقية

[٢]. وشهوية

[٣]. وغضبية

و الغالب على الناس ما يوجب الشقاوة بحسب هذه القوى؛ فإن الغالب عليهم الجهل و متابعة الشهوة و الغضب؛ و كل ذلك مضر في أمر المعاد؛ فكان الشر في الناس غالباً لا نادراً.

فأجاب بأنه كما أن أحوال البدن بحسب الظاهر و الباطن ثلاثة:

[١]. البالغ في الكمال و الصحة؛

[٢]. و المتوسط فيهما؛

[٣]. و القبيح البالغ و المسقام أو السقيم؛

و الأولان ينالان من السعادة العاجلة قسطاً وافرأ أو معتدلاً أو يسلمان من الفساد الذي للقسم الثالث؛ فكذلك حال النفس بحسب العلم و الخلق ثلاثة:

[١]. البالغة في العلم و الخلق الحسن؛

[٢]. و المتوسط فيهما؛

[٣]. و البالغة في الجهل و رداثة الخلق و النفس؛

[١]. البالغة في العلم و الخلق لها الدرجة 85B/ القصوى في السعادة الأخروية؛

[٢]. و المتوسط لا سيما في المعقولات و إن لم يكن لها الثواب الجزيل و النفع الجسيم الحاصل من العلم في المعاد لكن يكون من أهل السلامة و نيل حظ ما من الخيرات الآجلة؛

[٣]. و البالغة في الجهل و رداثة الخلق يكون كالمسقام أو السقيم؛ فله في الآخرة

عذاب أليم؛

و كل واحد من الطرفين نادر و الوسط غالب في الناس.

أما الطرف الأول فظاهر؛

و أما الطرف الآخر؛ فلأن الجهل المركب الراسخ نادر بالنسبة إلى الجهل البسيط؛

فالطرف الأول مع الوسط أكثر؛ فيكون أهل النجاة أكثر تكثرًا من أهل العذاب. فإذا الشَّرُّ ليس بغالب.

هذا ما ذكره؛ وفيه بحث؛ لأنه في بيان أن الخير غالب في هذا العالم؛ لأنَّ العفو وأهله في الآخرة أكثر؛ والجهل البسيط وإن كان مما يُعفى عنه في الآخرة لكنّه ليس بخير؛ فإنَّ عدمه خيرٌ منه إلّا أن يُفسَّر الخير بـ«أنّه ما لا يعاقب به» وحينئذٍ يتخبَّط البحث؛ لأنّه ما أراد بـ«الخير» هذا المعنى في الفصل السابق ولا في الفصل الآتي، بل إنّما أراد ما ذكرناه؛ والسؤال إنّما ورد على ذلك؛ ولأنَّ سلّمنا لكن ما لزم منه أن الخير بحسب القوى الثلاثة أكثر، بل بحسب القوة النطقية؛ وحينئذٍ يكفي فيه أن يُقال: العلم والجهل البسيط أكثر من الجهل المركَّب؛ فما الحاجة إلى هذا التطويل؟!

يُقال: «هذا عرضةٌ لكذا» أي ما يعرض له من قولهم «عرضةٌ لكذا» أي أقبله له ونصبه لعروضه.

قال:

تنبيه

[في السعادة الأخروية والشقاء الأبدية]

لايقنّ عندك^١ أن السعادة في الآخرة نوعٌ واحدٌ.
ولا يلقنّ عندك أنّها^٢ لاتنال أصلاً إلّا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف.

ولا يلقنّ عندك أن تفارق الخطايا باتكة لعصمة النجاة، بل إنّما يهلك الهلاك السرمذ ضرب من الجهل [و الرذيلة]؛ وإنّما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه؛ وذلك في أقلّ أشخاص الناس.
ولا تُصنغ إلى مَنْ يجعل النجاة وقفاً على عددٍ ومصروفّة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد؛ واستوسع رحمة الله؛ وستسمع لها

أفضل^١ بيان.

أقول:

هذا الفصل مشتمل على قوانين السؤالين المقدَّرين:

فالأوَّل أن يُقال: إنَّ السَّعادةَ الأُخرويَّةَ نوعٌ واحدٌ لا يناله إلَّا الكاملُ في العلم؛ وذلك قليلٌ؟!

الثاني: الجهالاتُ و متابعة الشهوة و الغضبِ تنافي النجاة؛ وذلك أكثر؟!

فأجاب عن الأوَّل: إنَّ السَّعادةَ التي تعطى لأجل العلم وإن كان أشرفَ أنواعِ السَّعادات لكنَّ السَّعاداتِ الأُخرويَّةَ غيرُ منحصرة فيها، بل لأصحابِ الأخلاقِ الحسنة و الأفعالِ المرضية - بحسب اختلافِ مراتبها - أنواعُ السَّعادات.

وعن الثاني: إنَّ كلَّ خطيئةٍ لا يوجب العذابَ الأبديَّ، بل إنَّما يوجبهُ الجهلُ المركَّبُ؛ و أمَّا باقي الأخلاقِ الرذيلة و الأفعالِ الذميمة إنَّما يوجب العذابَ المحدودَ؛ وذلك في أقلِّ أشخاصِ الناس و قليل بالنسبة إلى الخلاصِ السرمديّ.

و لا يلتفت إلى مَنْ يجعل النجاةَ وقفاً على عددٍ قليلٍ من العلماءِ الراسخين و الحكماءِ البالغين في الأخلاقِ الحسنة و الأفعالِ المرضية و مصروفة عن أهل الجهل و الخطايا إلى الأبدِ و استوسع رحمةَ الله تعالى لما قال تعالى: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»^٢.
«باتكة» أي قاطعة؛

و «العصمة» المصدر و ما يعصم به أصلاً كالحبل و غيره؛ و ههنا أراد الثاني.

قال:

وهم و تنبيه

[في امتناع خلوّ ما غلب فيه الخير عن الشر]

و^٣ لعلك تقول: هلا^٤ أمكن أن يبرئ القسم الثاني عن لحوق الشر؟!

٢. سورة الأعراف (٧)، آية (١٥٦).

٤. A: هذا.

١. E: لهذا فضل.

٣. E: أو.

فيكون جوابك: أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم
وكان القسم الأول^١ قد فرغ عنه؛ وإنما هذا القسم في أصل وضعه ممّا
ليس يُمكن أن يكون الخير الكثير يتعلّق به إلّا وهو بحيث يلحقه شرٌّ
بالضرورة عند المصادمات الجارية^٢؛ فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير
نفسه؛ فكان^٣ النار جعلت غير النار والماء غير الماء؛ وترك وجود هذا
القسم - وهو على صفته المذكورة - غير لائق بالوجود على ما بيّناه.
أقول:

هذا سؤال توهم وروده على الإشارة السابقة مع جوابه.
و تقرير السؤال أن يقال: قلتم في الإشارة السابقة إن ما في الوجود إمّا خيرٌ محضٌ أو
ما غلب فيه الخير؛ فلم لم يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشرّ حتّى كان الكلّ خيراً؟!
فأجاب بأنّه لو برئ هذا القسم عن الشرّ لكان هذا القسم غير هذا القسم، بل كان القسم
الأول؛ وإنما قلنا: «إنّه حينئذٍ كان غير هذا القسم»؛ لأنّ هذا القسم في أصله ممّا لا يُمكن
تجرّد حيزه عن شرٍّ قليل؛ فلو برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وجعل النار غير النار و
الماء غير الماء؛ وترك هذا القسم - وهو على هذه الصفة - غير لائق بالوجود الكامل، كما
مرّ؛ فلهذا دخل في الوجود.

قال:

وهم و تنبيه

[في ردّ من قال بأنّ القدر مستلزم للجبر]

و لعلّك أيضاً تقول: ^٤ فإن كان القدر فلم العقاب؟

فتأمّل جوابه: أنّ العقاب للنفس على خطيئتها - كما ستعلم - ^٥ هو
كالمرض للبدن على نهيمه؛ فهو لازم من لوازم ما ساقّت إليه الأحوال

٣. A: و كان.

٢. E: الحادثة.

١. E: + و.

٦. A, E: ساق.

٥. A: + و.

٤. E: تقول أيضاً.

الماضية التي لم يكن من وقوعها بدءاً ولا من وقوع ما يتبعها؛ وأما أن^١ يكونَ على جهةٍ أخرى من مبدءٍ^٢ له من خارج فحديث آخر.

ثم إذا سلم معاقب من خارج؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً؛ لأنه قد كان يجب أن يكون التخويفُ موجوداً في الأسباب التي تثبت؛ فستنفع في الأكثر؛ والتصديق تأكيدٌ للتخويف؛ فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار؛ فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام؛ وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجباً من مختارٍ رحيم لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر؛ ولم تكن في المفسدة الجزئية له مصلحةٌ كليّةٌ عامّةٌ كثيرةٌ لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلّي، كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل؛ فيقطع عضو يؤلم لأجل البدن بكتليته ليسلم؛ وأما ما يورد - من حديث الظلم والعدل و من حديث أفعال يُقال لها إنها من الظلم وأفعال مقابلة لها و وجوب ترك هذه والأخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأوليّة - فغير واجب كليّاً، بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح؛ ولعلّ فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين.

و إذا حققت الحقائق فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها؛ وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر^٣.

أقول:

هذا سؤالٌ توهم وروده على الفصول السابقة مع جوابه.

و تقريرُ السؤال أن يُقال: أنتم قلتم في الفصول السابقة إن وقوع الكائنات إنما يكون بقدر الله تعالى وخلاف تقديره محال؛ فيكون صدور الأفعال عن الإنسان بطريق الجبر؛ و حينئذٍ لا يليق بالجوادر الكريم مواخذتهم.

فأجاب عن ذلك بوجهين:

٣. E: + وجوباً.

٢. A: مبتدئ.

١. E: الذي.

٤. E: موضعها.

أحدهما: على القواعد الحكيمية وهو أن العقاب للنفس على خطاياها من العقائد الباطلة والأخلاق الرديئة هو كالمرض للبدن بسبب إسرافه وحرصه على المأكولات والمشروبات وغير ذلك؛ فكما أن لحوق المرض للبدن بسبب تراكم الفضلات ضروري فكذا لحوق العقاب للنفس بسبب رسوخ رذائل العقائد الفاسدة والأخلاق الذميمة ضروري وهو «نارُ الله^١ الموقدة التي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْقِدَةِ»^٢ لكن لما كانت الآيات الواردة في الكتب الإلهية بالوعيد إذا أُجريت على ظواهرها مقتضية للعقاب الجسماني من عند الفاعل القدير؛ فقال: «وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى جِهَةٍ أُخْرَى مِنْ مَبْتَدئٍ لَهُ خَارِجٌ فَحْدِيثٌ آخَرٌ». ولو سلم أنه معاقب من خارج - على ما هو مقتضى الظواهر - فذلك أيضاً حسن؛ فإن وجود التخويف في الأشياء التي ثبت أنها أسباب للعقاب واجب لنفسه في أغلب الأوقات ولأكثر الناس؛ لأنهم حينئذ يكفون عن ارتكاب؛ ويجب تصديق ذلك التخويف؛ لأن تصديقه تأكيد له ومقتضى لزيادة النفع؛ فإذا عرض من أسباب القدر التي قدرها الله تعالى أن عارضاً واحداً مقتضى التخويف والتصديق وأتى بالجريمة وجب التصديق بترتب ذلك العقاب؛ لأن ترتب العقاب جائز لأجل التعرض الكلّي وهو كفى الخلق عن مباشرة أسباب العقاب الموجبة للفساد وإن كان ذلك العقاب غير ملائم لذلك الواحد ولا واجباً أيضاً من مختارٍ رحيم لو لم يكن إلا جانب ذلك الواحد ولم يكن في ذلك العقاب له مصلحة عامة كبيرة لكن لا يلتفت إلى الجزء لأجل الكل؛ فيقطع عضو يؤلم لأجل صلاح البدن بكتلته؛ فإن ذلك من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرٌ قليل.

فعلم أن ما تقتضي ظواهر الآيات غير مخالف لقانون العقل.

يقال: «لم يلتفت لفت فلان» أي لم ينظر إليه يوماً.

أوردوا من أنه لما كان جميع أفعال الإنسان بقضاء الله تعالى وقدره يكون الإنسان مجبوراً غير قادرٍ على الفعل والترك؛ وعقاب المجبور وإيلاؤه ظلم وترك ذلك عذاب وترك الظلم والأخذ بالعدل واجب على الجواد الغني. على أن «هذه المقدمات بديهيّة كليّة» ليس بصحيح، بل أكثره من المقدمات المشهورة المشتملة على مصالح الجمهور و

مع ذلك ليست بكليّة؛ فإنّها على تقدير كونها برهانياً إنّما يصحّ بالنسبة إلى بعض الفاعلين وهو ما سوى الله تعالى.

ومع المقدمات الواجبة التي ذكرناها في جواب هذا السؤال لا يلتفت إلى أمثال هذه؛ وقد بيّنا في المنطق أقسام القضايا الضرورية وغير الضرورية.

قال الإمام: «هذا الجواب ضعيف؛ لأنّه مبنيّ على وجوب التخويف؛ فكما يُقال: «إن كان القدر فلم العقاب؟» يجوز أن يُقال: «إن كان القدر فلم التخويف؟» ويكون حكمهما واحداً؛ فإذاً لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدّمة في بيان الآخر، بل الجواب الصحيح أن يُقال: لأنّ العقاب أيضاً من القدر؛ وطلب علّة ما يقتضيه القدر باطل»^١

وجوابه: أنّ ما ذكره الشيخ على مذهب من قال إنّ الله تعالى مختار وكذا الإنسان؛ وفسّر قدره على وجه لا يلزم الجبر على ما هو الحق من مذهب أهل الملة؛ وأمّا الذي ذكر في جوابه فغير لائق بالقديم الحكيم الغنيّ إلّا على مذهب الجبريّة؛ وكلام الشيخ على المذهب المختار عند أهل الملة؛ والله أعلم.

قال:

النَّمَط الثامن في البهجة و السعادة

أقول:

«البهجة» السرور والنضرة؛ و «السعادة» ما يقابل الشقاوة؛
وفيه مسائل:

<[المسئلة الأولى] >

<في أَنَّ اللذَّات الباطنة أقوى من اللذَّات الحسِّيَّة >

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في ردّ ظنّ العوامّ من أَنَّ اللذَّات القويّة العالية]

[هي ما يدرك بالحواسّ الظاهرة و ما يدرك بغيرها لذّاتٌ ضعيفةٌ]

إنّه قد سبق إلى الأوهام العامّة أَنَّ اللذَّات القويّة المستعلية هي الحسِّيَّة وأنّ
ما عداها لذّاتٌ ضعيفةٌ؛ وكلّها خيالاتٌ غيرُ حقيقيّة؛ و قد يمكن أن ينبّه من

جملتهم مَنْ له تمييزٌ ما؛ فيقال له: أليس ألدَّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحاتُ والمطعوماتُ وأُمورٌ تجري مجراها؟ وأنتم تعلمون أن المتمكّن من غلبةِ ما ولو في أمرٍ خسيسٍ كالشطرنج والتّرْدُ^١ قد يعرض له مطعومٌ ومنكوحٌ؛ فيرفضه لما يعتاضه من لذّةِ الغلبةِ الوهميّة؛ وقد يعرض مطعومٌ ومنكوحٌ لطالبِ العَقّةِ والرئاسةِ مع صحّةِ جسمه^٢ في صحبةِ حَشَمِه^٣؛ فينفض اليدين منهُما^٤ مراعاةً للحشمة؛ فتكون مراعاةُ الحشمةِ أثرًا وألدّ لامحالة هناك من المنكوح والمطعوم؛ وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذُ بأنعامٍ يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذِ بمشتتهى حيوانيّ متنافس فيه؛ وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام^٥ 86B/ به؛ وكذلك فإنّ كَبِيرَ النفس يستصغر الجوعَ والعطشَ عند المحافظة على ماء الوجه؛ ويستحقر هولَ الموتِ ومفاجأةَ العَطَبِ عند مناجزة^٥ المبارزين؛ وربّما اقتحم الواحد على عددٍ دَهَمٍ متطياً ظهر الخطر لما يتوقّعه من لذّةِ الحمد ولو بعد الموت كأنّ تلك تصل إليه وهو ميتٌ. فقد بان أنّ اللذاتِ الباطنةَ مستعليةٌ على اللذاتِ الحسيّةِ؛ وليس ذلك في العاقل فقط، بل وفي العُجم من الحيوانات؛ فإنّ من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع، ثمّ يمسكه على صاحبه؛ وربّما حمّله إليه؛ والراضعة^٦ من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها؛ وربّما خاطرت محاميةً عليه أعظم من مخاطرتها في ذاتِ حمايتها أنفسها^٧. فإذا كانت اللذاتُ الباطنةُ أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقليّةً فما قولك في العقليّة؟!

أقول:

قد سبق إلى ظنِّ العوام أنّ اللذاتِ القويّةَ العاليةَ هي ما يدرك بالحواس الظاهرة وما

١. E: + ونحوهما. ٢. A: - لطالب العَقّة والرئاسة مع صحّة جسمه.

٣. A: في صحبة الحشمة. ٤. A: بهما.

٥. A: مفخرة؛ E: عند مناجزة الأقران و. ٦. في بعض نسخ الإشارات: المرضعة.

٧. E: نفسها.

يُدْرِكُ بغيرها لذاتٌ ضعيفةٌ حاليةٌ لا حقيقةَ لها. فنبّه الشيخُ في هذا الفصل على وجودِ
لذاتٍ باطنيةٍ هي أقوى من الحسّية الظاهرة بوجوه:

منها: أنَّ أقوى اللذاتِ الحسّيةِ وآثرها عند العامة لذّة المنكوح والمطعم والمشروب؛
واللذّة الوهميّة أقوى منها؛ لأنّ الواحدَ متى إذا حصل له غلبةٌ ما ولو في أمرٍ خسيسٍ كالترد
والشطرنج وما يجري هذا المجرى ويحضره في تلك الحالة مطعمٌ ومنكوحٌ؛ فيرفضه و
يعرض عنه و تؤثر عليه لذّة الغلبة الوهميّة؛ فلو لم تكن اللذّة الوهميّة أقوى لما آثره على
اللذّة الحسّية.

وأيضاً: إذا حضر مطعمٌ ومنكوحٌ بحضورِ أصحابِ الحشمة؛ فيترك الالتذاذ بها رعايةً
للحشمة؛ فهذا دالٌّ على أنّ مراعاة الحشمة آثر وألذّ؛ والكريم إذا عرض له لذّة الإِنعام
على ما يستحقّه، فإنّه يؤثرها على الالتذاذ بمشتهي حيوانيٍّ متنافس فيه من المطعم والمشروب
والمشروب وغير ذلك؛ وربّما آثر فيه غيره على نفسه مسرعاً إلى الإِنعام به؛ وكذلك من
يكون كبيرَ النفس يصبر على الجوع والعطش المولمين ولا يطلب المطعم والمشروب
محافظةً لماء الوجه و يستحقّر هوان الموت والهلاك عند مقابلة المبارزين؛ وربّما اقتحم
الواحدُ على عددٍ كثيرٍ ركباً ظهرَ الخطرُ لما يتوقّع من لذّة الحمد ولو بعد الموت كأنّه ينبئ
أنّ ذلك يصل إليه بعد موته ولولا أنّ اللذّة الوهميّة أقوى من الحسّية لما فوت اللذات
العاجلة على نفسه لأجل لذّة وهميّة آجلة.

فقد ظهر أنّ اللذاتِ الباطنة الخياليّة أقوى من اللذاتِ الحسّية وليس ذلك مخصوصاً
بالعقلاء، بل ذلك مخصوصٌ في الحيوانات العجم؛ فإنّ من كلاب الصيد ما يصطاد على
الجوع ويمسك الصيد لصاحبه؛ وربّما يحمله إليه؛ والراضة من الحيوانات يؤثر ولدها
على نفسها في المطعم والمشروب؛ وقد يخاطر ويقابل محافظةً عليه أعظم من
مخاطرتها ومقابلتها محاماةً على أنفسها ومحافظةً عليها؛ وإذا كانت اللذات الوهميّة و
الخياليّة أقوى من اللذات الحسّية مع أنّها غيرُ عقلية؛ فإن تكون العقلية أقوى منها أولى؛ و

ذلك لأنَّ قوَّةَ اللَّذَّةِ وُضعفها بحسب قوَّةِ الإدراك وُضعفه؛ فَإِنَّ اللَّذَّةَ إدراكٌ على ما سيأتي.

«العَطَبُ» الهلاك؛

«اقتحم» أي دخل بغير رويّة؛

«الذَّهْمُ» العدد الكثير.

قال:

تذنيبٌ

[في ردِّ رأي المنكرين للذَّاتِ الروحانيّة]

فلا ينبغي لنا أن نستمعَ إلى^١ مَنْ يقول: إنّا لو حصلنا على جملةٍ^٢ لا نأكل فيها و

لا نشرب فيها ولا نتكح؛ فأيّة سعادةٍ^٣ تكون لنا؟!

والذي يقول هذا فيجب أن يبصّرَ ويُقالَ له: يا مسكين! لعلّ الحال التي

للملائكة و ما فوقها أُلذّ وأبهج وأنعم من حالِ الأنعام، بل كيف يمكن أن

تكون لأحدهما إلى^٤ الآخر نسبةٌ يُعتدّ بها؟

أقول:

المنكرون للذَّاتِ الروحانيّة قالوا: لو كنّا بعد الموت على حالٍ لا نلتذّ بالذَّاتِ الحسيّةِ

من المطعوم والمشروب والمنكوح وغيره؛ فأيّة سعادةٍ^٥ لنا؟! فهذا القائلُ عمي عن

الذَّاتِ الروحانيّة؛ فيجب أن يبصّرَ بها؛ فيقالَ له: لا خفاء [في] أن حالَ الملائكة والعقول

أُلذّ وأبهج وأنعم من حالِ الأنعام مع أنّه ليس لهم لذّةُ الأكل والشُّرب والنكاح، بل لا نسبةً

لأحدهما إلى الأخرى.

٢. في بعض نسخ الاشارات: حالة.

١. E: + قول.

٤. A: على.

٥. A: فانه شقاوة.

٣. A: لا تتكح فانه شقاوة.

<المسئلة الثانية >

<في اللذة و الألم >

قال:

تنبيه

[في ماهية اللذة و الألم]

إِنَّ اللَّذَّةَ هِيَ إِدْرَاكٌ وَ نَيْلٌ لَوْصُولٍ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرِكِ كَمَالٌ وَ خَيْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ
كَذَلِكَ؛ وَ الْأَلَمُ هُوَ إِدْرَاكٌ وَ نَيْلٌ لَوْصُولٍ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرِكِ آفَةٌ وَ شَرٌّ.

أقول:

نتبه على ماهية اللذة و الألم لِيَبَيَّنَ ثبوتهما للنفس بعد المفارقة؛ فقال: «اللَّذَّةُ هِيَ إِدْرَاكٌ
وَ نَيْلٌ لَوْصُولٍ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرِكِ كَمَالٌ وَ خَيْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ.»

معني الإدراك قد مرّ؛ وَ النَيْلُ هُوَ الْوُجْدَانُ.

وَ إِنَّمَا لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى الْإِدْرَاكِ؛ لِأَنَّ إِدْرَاكَ وَصُولِ اللَّذِيزِ بَدُونِ وَصُولِهِ لَيْسَ بِلَذَّةٍ وَ لِأَنَّ
مَجْرَدَ تَصَوُّرِ اللَّذِيزِ لَا يَحَقِّقُ اللَّذَّةَ.

وَ إِنَّمَا لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى النَّيْلِ؛ لِأَنَّ اللَّذِيزَ بَدُونِ إِدْرَاكِهِ لَيْسَ بِلَذَّةٍ؛ وَ لَوْ قُلْنَا: إِنَّ النَّيْلَ
مَشْتَمِلٌ عَلَى الْإِدْرَاكِ؛ فَيَكُونُ دَلَالَةُ النَّيْلِ عَلَيْهِ بِالْمَجَازِ وَ ذَكَرَ الشَّيْءَ مَجَازاً لَا يَجُوزُ فِي
التعريفات.

وَ إِنَّمَا قَالَ: «لَوْصُولٍ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرِكِ» وَ لَمْ يَقُلْ: «لِإِذَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرِكِ»؛ لِأَنَّ اللَّذَّةَ
لَيْسَتْ إِدْرَاكَ اللَّذِيزِ فَقَطْ، بَلْ هِيَ إِدْرَاكٌ حَصُولِ اللَّذِيزِ الْمَشْتَمِلِ عَلَى إِدْرَاكِ اللَّذِيزِ.

وَ إِنَّمَا قَالَ: «مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرِكِ كَمَالٌ وَ خَيْرٌ»؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ كَمَالاً وَ خَيْراً لَكِنْ

لَمَّا لم يعتقد المدرك كمالَيْتَه وخَيْرَيْتَه؛ فلا يلتذّ به؛ وقد لا يكون كذلك وهو يعتقدُه؛ فيلتذّ به؛ فالمعتبر كمالَيْتَه وخَيْرَيْتَه عند المدرك؛ لا في نفس الأمر؛ والمدرك 87A/ باعتبار أنّه يفيد براءة المدرك عن القوة كمالٌ وباعتبار أنّه كمالٌ والمدرك متوجّه إليه باستعداده الأصلي خَيْرٌ؛ فالخير كمالٌ خاصٌّ.

وإنّما قال: «من حيث هو كذلك»؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهةٍ دون جهةٍ؛ فإدراكُه ونيلُه إنّما يكون لذّة أن لو أدرك من تلك الجهة كالمشك - مثلاً -؛ فإنّه كمالٌ وخيرٌ من حيث الرائحة لا من حيث الطعم؛ فإدراكُه من حيث الرائحة لذّة.

وإذا عرف معنى اللذّة عرف معنى الألم؛ لأنّه مقابلٌ لها؛ والقيّد الأخير - وهو قوله «من حيث هو كذلك» - لم يذكره الشيخ في تعريف الألم اعتماداً على المذكور في تعريف اللذّة؛ وهذا أحسن ممّا هو المشهور [من] أنّ اللذّة إدراك الملائم من حيث هو الملائم؛ والألم إدراك المنافي من حيث هو المنافي، لما بيّنا من فوائد قيوده.

فإن قلت: لانسلم أنّ اللذّة هذا! ولا يصحّ أن يُقال: «نعني باللذّة هذا!»؛ إذ اللذّة ليست ماهيّة اصطلاحية حتّى تفيد فيها العناية والإرادة.

قلت: كلّ واحدٍ ممّا نجد من إدراك وصول ما هو عنده كمالٌ وخيرٌ ونيلُه حالة ذوقيّة تشتهيها النفس اشتهاً شائعاً ولا يفهم من اللذّة سوى تلك.

فإن قلت: سلّمنا! لكن لم قلّم إنّ إدراك ما ذكرتم ونيلُه عينُ اللذّة؟! لم لا يجوز أن يكون ملزوماً لها؟!

قلت: المطلوب من هذا البحث إثبات اللذّة للنفس بعد المفارقة أو قبلها بحصول هذا الإدراك والنيل؛ وهو حاصلٌ سواء كان هذا عينَ اللذّة أو ملزوماً.

قال:

وقد يختلف الخيرُ والشرُّ بحسب القياس؛ فالشيء الذي هو عند الشهوة خيرٌ هو مثلُ المطعم الملائم والملبس الملائم؛ والذي هو عند الغضب خيرٌ فهو

الغلبة؛ والذي هو عند العقل خير^١: فتارةً وباعتبارٍ فالحق؛ وتارةً وباعتبارٍ فالجميل؛ ومن العقلات نيلُ الشكرِ ووفورُ المدحِ والحمدِ والكرامةِ؛ وبالجملة فإنَّ همَّ ذوي العقول في ذلك مختلفٌ. وكلُّ خيرٍ بالقياس إلى شيءٍ ما فهو الكمالُ الذي يختصُّ به و ينحوه^٢ باستعداده^٣ الأول؛ وكلُّ لذةٍ فإنَّها تتعلقُ بأمَرَيْن: بكمالٍ خيريٍّ وبإدراكٍ له من حيث هو كذلك.

أقول:

هذا تفصيلٌ ما هو عند المدرك كمالٌ وخيرٌ.

و تقريره: أنَّ الكمالَ والخيرَ قد يختلف بحسبِ أحوالِ المدرك وكذا الشرُّ والآفة؛ فإنَّ الشيءَ قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى حالةٍ دون أُخرى؛ وكذا الشرُّ والآفة؛ وذلك يكون بحسبِ القوى الثلاثة التي تتعلقُ الأفعالُ الإراديةُ بها - أي الشهوة والغضب والعقل -؛ فالذي هو عند الشهوة خيرٌ مثلُ المَطعمِ أو المَنكحِ أو غير ذلك؛ والذي هو عند الغضب خيرٌ؛ فالغلبةُ والانتقامُ ودفعُ المكروه؛ والذي هو عند العقل خيرٌ وكمالٌ فتارةً وباعتبارٍ ما هو الحقُّ وتارةً وباعتبارٍ ما هو الجميلُ؛ فالحقُّ كونُ العاقل طالباً للكمالاتِ العلميةِّ؛ والجميلُ عند كونه طالباً للكمالاتِ العمليةِّ؛ ومن العقلاتِ بمشاركتِ سائرِ القوى نيلُ الشكرِ ووفورُ المدحِ والحمدِ والكرامةِ وأمثالها؛ والعقلاءُ يختلفون في ذلك؛ فمنهم من رغب في بعضها دون البعض ومنهم بالعكس؛ والخيرُ بالقياس إلى الشيء هو الكمالُ الخاصُّ الذي يتوجَّه إليه الشيءُ باستعداده الأصليِّ؛ وإنَّما قال: «باستعداده الأول»؛ لأنَّ الشيءَ قد يطرأ عليه استعدادٌ مخالفٌ لاستعداده الأصليِّ في ما ينحو إليه؛ فاستعداده الثاني لا يكون خيراً بالقياس إلى ذاته، بل بالقياس إلى الاستعداد الطارئ، كالإنسان؛ فإنَّه مستعدٌّ في أصلِ الفطرة لاقتناء الفضائل، بل إذا طرأ عليه ما أعدّه لاقتناء الرذائل فقصدها؛

فلاتكون الرذائل خيراً بالقياس إلى ذاته، بل بالقياس إلى الاستعداد الطارئ.

فَعَلِمَ أَنَّ الْخَيْرَ أَخَصَّ مِنَ الْكَمَالِ.

فسقط ما قال الإمام [من] أَنَّ كَلَامَ الشَّيْخِ مُشْعِرٌ بِأَنَّ الْخَيْرَ وَالْكَمَالَ وَاحِدٌ؛ فَذَكَرُ أَحَدَهُمَا مُغْنِي عَنِ الْآخَرِ.

قوله: «كُلُّ لَذَّةٍ» - إلى الآخر - أراد أن يبيِّنَ حَاصِلَ مَعْنَى اللَّذَّةِ؛ لِأَنَّ مَا هُوَ مَطْلُوبٌ فِي هَذَا النَّمِطِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهِ؛ فَقَالَ: اللَّذَّةُ مُتَعَلِّقَةٌ بِشَيْئَيْنِ أَحَدُهُمَا وَجُودُ كَمَالٍ خَيْرِيٍّ وَالشَّانِي إِدْرَاكُ لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ.

قال:

وَهُمٌّ وَتَنْبِيْهُ

[فِي إِطَالِ قَوْلِ مَنْ ظَنَّ أَنَّ مِنَ الْكَمَالَاتِ وَالْخَيْرَاتِ]

[مَا لَا يَلْتَذُّ بِهِ اللَّذَّةُ الَّتِي تَنَاسَبُ مَبْلَغُهُ]

وَلَعَلَّ ظَانًّا يَظُنُّ أَنَّ مِنَ الْكَمَالَاتِ وَالْخَيْرَاتِ مَا لَا يَلْتَذُّ بِهِ اللَّذَّةُ الَّتِي تَنَاسَبُ مَبْلَغُهُ، مِثْلُ الصَّحَّةِ وَالسَّلَامَةِ؛ فَلَا يَلْتَذُّ بِهِمَا مَا يَلْتَذُّ بِالْحُلُوِّ وَغَيْرِهِ^١.
فَجَوَابُهُ بَعْدَ الْمَسَامَحَةِ وَالتَّسْلِيمِ: أَنَّ الشَّرْطَ كَانَ حَصُولاً وَشُعُوراً جَمِيعاً؛ وَ
لَعَلَّ الْمَحْسُوسَاتِ إِذَا اسْتَقَرَّتْ لَمْ يَشْعُرْ بِهَا؛ عَلَى أَنَّ الْمَرِيضَ وَالْوَصِيْبَ
يَجِدُ عِنْدَ التَّوْبِ إِلَى الْحَالَةِ الطَّبِيعِيَّةِ - مَغَافَصَةً غَيْرَ خَفِيَّ التَّدْرِيجِ - لَذَّةً
عَظِيمَةً.

أقول:

هَذَا سَوَالٌ تَوْهَّمُ وَرُودُهُ عَلَى تَعْرِيفِ اللَّذَّةِ مَعَ جَوَابِهِ.

وَتَقْرِيرُهُ: أَنَّ الصَّحَّةَ وَالسَّلَامَةَ كَمَالٌ وَخَيْرٌ مَعَ أَنَا لَا نَلْتَذُّ بِهِمَا التَّذَاذَ الْحُلُوَّ!

فَأَجَابَ: بِأَنَّهُ لَا نَسْلَمُ بِأَنَّا لَا نَلْتَذُّ بِالصَّحَّةِ وَالسَّلَامَةِ؛ وَلِإِنْ سَلَّمْنَا أَنَا لَا نَلْتَذُّ بِهِمَا لَكِنَّ
شَرْطَ اللَّذَّةِ حَصُولُ الْكَمَالِ وَالشُّعُورُ بِهِ؛ وَالْمَحْسُوسَاتُ إِذَا اسْتَقَرَّتْ لَمْ يَشْعُرْ بِهَا؛ لِأَنَّ

النفس يذهل عن إحساسها؛ فإن الحرارة أو البرودة إذا استقرت في العضو لا يحسّ بهما. كذلك الصحة والسلامة إذا استقرتا لا يحصل الشعور بهما. فأما إذا ابتدأنا كالمريض والوصب إذا عاد إلى حاله الطبيعية دفعةً ظاهر التدرج يجد لذّةً عظيمةً.

«الوصب» ما له وجع الثؤوب والرجوع؛

«المغافصة» المفاجأة.

قال:

تنبيه

[في ردّ الإشكال على كون اللذة إدراكاً ما هو خيرٌ وكمالٌ]
واللذيذ قد يحصل^١ فيكره كراهيةً بعض المرضى للحلو فضلاً عن أن لا يشتهي اشتهاً شائعاً؛ وليس ذلك طاعناً في ما سلف؛ لأنّه ليس خيراً في تلك الحال؛ إذ ليس يشعر به بالحسّ^٢ من حيث هو خيرٌ.

أقول:

هذا سؤال آخر مع جوابه.

و تقريره: أنّ اللذة لو كانت إدراكاً ما هو خيرٌ وكمالٌ لوجب حصول اللذة حيث حصل /87B/ هذا المعنى وليس كذلك؛ فإنّ بعض المرضى يكره الحلو فضلاً عن أن يشتهي اشتهاً شائعاً.

فأجاب بأنّ الحلو ليس خيراً له في تلك الحال، لما بيّنا [من] أنّ الخير يختلف بحسب أحوال المدرك ولا يشعر به بالحسّ^٣ من حيث هو خيرٌ؛ وقد مرّ أنّ الخير إنّما يكون خيراً لو أدرك من حيث إنّّه خيرٌ.

قال:

تنبيه

[في إيضاح تعريف اللذة ليسهل فهمه]

إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا تَلَطَّفَ^١ لفهمه زدنا
 فقلنا: إِنَّ اللَّذَّةَ هي إدراك كذا من حيث هو كذا؛ ولا شاغل ولا مضادٌ
 للمدرك؛ فَإِنَّه إذا لم يكن سالماً فارغاً أمكن أن لا يشعر بالشرط؛ أَمَّا
 غيرُ السالم فمثلُ عليل المعدة إذا عاف الحلو؛ وأَمَّا غيرُ القارغ فمثلُ
 الممتلئ جداً يعاف الطعام اللذيذ؛ وكلُّ واحدٍ منهما إذا زال مانعُه عادتْ
 لذَّته وشهوته وتأذى بتأخُّر ما هو الآن يكرهه.

أقول:

يعني إن أردنا أن نوضح تعريف اللَّذَّةِ و تَلَطَّفَه ليسهل فهمه ويسقط التعرُّض المذكور
 إن كان ما ذكرناه] من الأجوبة معيناً زدنا على التعريف ونقول:
 اللَّذَّةُ إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو عند المدرك كمالاً وخيرٌ من حيث هو كذلك ولا
 شاغل ولا مضادٌ للمدرك؛ أي يكون المدرك فارغاً عن الشاغل سالماً عن المضاد؛ فَإِنَّه
 إذا لم يكن سالماً فارغاً أمكن أن لا يشعر بوصول الكمال والخير من حيث هو كذلك.
 أَمَّا المضادُ فكما تكون كَيْفِيَّةٌ مانعةٌ لذوق اللذيذ عن الالتذاز بالحلاوة.
 وأما الشاغل فكالامتلاء المانع عن الالتذاز بالطعام اللذيذ.
 وكلُّ واحدٍ من المانع والشاغل إذا زال عادت اللَّذَّةُ والشهوة كما كانتا؛ ويحصل الألمُ
 بتأخُّر ما يكرهه قبل الزوال.
 «عاف» أي كره.

قال:

تنبيه

[في أَنَّ الألم لا يحصل مع وجود المؤلم]

وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة الإدراكية^١ ساقطة، كما في قرب الموت من المرضي أو معوقة كما في الخير؛ فلا يتألم^٢ به؛ فإذا انتعشت القوة أو زال العائق عظم الألم.

أقول:

يعني كما أن اللذة لا تحصل مع وجود اللذيق عند عدم الإدراك؛ فكذا الألم لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الإدراك إما بأن تكون القوة المدركة ساقطة - كما في قرب الموت - أو تكون القوة المدركة معوقة عن فعلها - كما في العضو الخدر -؛ فإنه لا يتألم بالمؤلم مثل القطع والحركة؛ فإذا انتعشت القوة أو زال العائق عظم الألم.

<المسئلة الثالثة >

<في اللذة والألم العقليين >

قال:

تنبيه

[في أن اللذة والألم اليقينيَّين لا يوجبان الشوق]

إنه قد يصح إثبات لذة ما يقيناً ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يُسمى «ذوقاً» جاز أن لانجد إليها شوقاً؛ وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقيناً ولكن إذا لم يقع المعنى المُسمى^٣ بـ«المقاساة» كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز.

مثال الأول: حال العَيْن خلقة عند لذة الجماع.

ومثال الثاني: حال مَنْ لم يقاس^٤ وصبَّ الأسقام عند الحمية.

٢. في بعض نسخ الاشارات: ولا يتألم.

١. في بعض نسخ الاشارات: المدركة.

٣. E: المعنى الذي يسمى. ٤. A: يقاس.

أقول:

تبه على أن العلم بوجود اللذة وإن كان يقينياً فهو لا يوجب الشوق إليها، كما يوجب الإحساس بها؛ والعلم بوجود الألم وإن كان يقينياً فهو أيضاً لا يوجب الاحتراز عنه، كما يوجب الأحساس به؛ لأن العلم الحاصل بالمشاهدة أقوى وأبلغ؛ ولذلك قيل: ليس الخير كالمعينة.

مثال الأول: العين؛ فإنه لا يشاق إلى لذة الجماع؛ لأنه لم يذقها.
مثال الثاني: من لم يقاس ألم الأمراض؛ فإنه لا يحترز عنه بالحمية.

قال:

تنبيه

[في إثبات اللذة العقلية وأنها أكمل من الحسية]

كلٌ مستلذ به فهو سبب كمالٍ يحصل للمدرك^١ وهو بالقياس إليه خيرٌ.
ثم لا يشك^٢ في أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة؛

- فكمال الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها؛ ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة؛ وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما؛

- وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية^٣ شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه؛

- وكمال الوهم^٤ التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما^٥ يذكره؛
وعلى هذا حال سائر القوى؛

- وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه

١. E: لا شك.

١. في بعض نسخ الإشارات: -و.

٢. A: -ما.

٣. A: وللوهم.

٤. E: بكيفية.

مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقلية العالية^١،
ثمّ الروحانيّة السماويّة والأجرام السماويّة، ثمّ ما بعد ذلك تمثلاً^٢ لا يمايز
الذات؛ فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقليّ بالفعل؛ وما سلف
فهو^٣ الكمال الحيوانيّ.

أقول:

تبّه على ثبوت اللذة العقلية وأنها أكمل من الحسّية؛ وهذان البحثان هما عمدة مطالب
هذا النمط.

و تقرير الأوّل أن يُقال: لما كانت اللذة إدراك كمالٍ خيريّ يحصل للمدرِك؛ فكلُّ
مستلذّ به - أي كلُّ ما يوجد لذيداً - فهو سبب كمالٍ يحصل للمدرِك وذلك الكمال يكون
خيراً بالقياس إلى ذلك المدرِك.

ثمّ الكمالات وإدراكاتها اللّتين تتعلّق بهما اللذة مختلفةٌ بحسب اختلاف القوى من
الشهوة والغضب والوهم والعقليّ:

- فكمال الشهوة أن يتكيّف العضو الذائق مثلاً بكيفيّة الحلاوة والعضو المخصوص
بكيفيّة تحصل من المجامعة سواء كانت مأخوذةً عن مادّة خارجيّة هي شيء حلوّ في
محلّ المجامعة أو كانت حادثّة لا عن سببٍ خارجٍ؛ فإنّ كليهما في إفادة اللذة متساويان؛
فإنّ النائم يجد من لذة الجماع ما يجده اليقظان؛ وكذا القول في سائر الكمالات الشهويّة
من الملموس والمسموع وغيرهما.

- وكمال الغضب أن تتكيّف النفس /88A/ الحيوانيّة بكيفيّة غلبة على المغضوب عليه.
أو بكيفيّة شعورٍ تأذّي المغضوب عليه.

- وكمال الوهم أن تتكيّف بصورة شيء يرجوه أو بصورة شيء يتذكره؛ وكذا حال
سائر القوى المدرِكة.

و هذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وإدراكات حيوانية لها؛

و للجوهر العاقل الذي هو النفس أيضاً كمالاً و هو أن يتمثل فيه من الواجب بقدر ما يستطيعه؛ فإن تعقل الواجب على ما هو عليه غير ممكن لغيره لم يتمثل فيه ما هو في الوجود على ما هو عليه يقيناً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ما يتمثل فيه و بين ذاته تمايزاً؛ و لا شك أن هذا الكمال للجوهر العقلي؛ لأنه يصير عقلاً بالفعل و هو مدرك لهذا الكمال و لحصوله؛ فإذن هو متلذذ بذلك؛ فهذا هو الكمال العقلي و ما مرّ الحيواني.

و ههنا بحث و هو أن عدم التميز بين ما تمثّل فيه و بين ذاته باتّحادهما و قد مرّ فساد هذا المذهب في كتاب المبدأ و المعاد^١.

قال:

و الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب؛ و الحسيّ شوب كلّ.

و عدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى؛ و الحسيّة محصورة في قلّة^٢ و إن كثرت فبالأشدّ و الأضعف.

و معلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك و الإدراك إلى الإدراك؛ فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جليلة الحقّ الأول و ما يتلوه إلى مثل^٣ كيفية الحلاوة و^٤ [إلى مثل كيفية] نسبة الإدراكيين.

أقول:

بيّن ههنا أن اللذة العقلية أكمل من الحسيّة.

و تقريره أن يُقال: الإدراك العقلي أقوى كيفيةً و أكثر كمّيّةً من الإدراك الحسيّ؛ و مدركات العقل أكمل و أشرف؛ و إذا كان كذلك كانت اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسيّة. أمّا أن الإدراك العقليّ أقوى كيفيةً فلأنّ العقل يبلغ إلى كنه المعقول خالصاً عن شوب

٢. A: - و.

١. راجع: المبدأ و المعاد، صص ١٨ - ١٩.

٤. E: + كذا.

٣. E: نيل.

العوارض واللواحق؛ والحس لا يدرك إلا العوارض القائمة بسطوح الأجسام؛ فالإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب والحسي شوب.

وأما أن الإدراك العقلي أكثر كميّة من الإدراك الحسيّ فلأنّ عدّة تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهي؛ وذلك لأنّ إحساس الحقائق وأنواعها والمناسبات الواقعة بينها غير متناهية والمدرّكات بالحواس محصورة في أجناس قليلة وإن تكرّرت بالأشدّ والأضعف كالسوادين المختلفين والحلاوتين المتفاوتتين.

وأما أنّ مدرّكات العقل أشرف فظاهراً؛ لأنّ مدرّكاته الواجب والعقول والنفوس وحقائق الأشياء؛ ومدرّكات الحواس المحسوسات الحسيّة؛ وإذا كان كذلك كانت اللذة العقلية أكمل من الحسيّة؛ لأنّ نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك؛ إذ قوّة اللذة وضعفها تابعان لكمال المدرك والإدراك وضعفهما؛ لأنّ الحدّ والمحدود يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدّة والضعف كالبياض مع حدّه الذي هو لون باسط للبصر؛ فإنّه كما أنّ بعض الألوان أشدّ بسطاً؛ فوجب أن يكون بعض ما هو بياض أشدّ من بعض؛ فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية كنسبة جليّة الحقّ وما يتلوه من الجواهر الكاملة إلى نيل^١ كفيّة الحلاوة؛ وكنسبة الإدراك^٢ العقليّ إلى الإدراك الحسيّ؛ فأين أحدهما من الآخر؟!

واعترض الإمام بأنّا نجد عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تُعرف باللذة؛ ولاندرى أهي إدراك ونيل لما ذكرتم أم لا؟ وأنتم ما أقمتهم عليه برهاناً. ثم ما ذكرتم [من] أنّ الجوهر العاقل له هذا المعنى؛ فهو مستكنّ.

وهذا البحث لا يستقيم بالناية والتفسير؛ لأنّه ليس بلفظي؛ وعليكم أن تقيموا البرهان على أنّ حالة الجوهر العاقل هي الحالة المخصوصة التي ذكرنا بعينها حتّى يصحّ لكم الحكم بوجود لذة عقلية^٣.

٢. أ: ادراك.

١. أ: مثل.

٣. راجع: شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٥٧٥.

ثم قال: «و هما يُبْطِل قولكم أَنَّ النفس قبل الموت عالِمَةٌ بهذه المعلومات مع أنها لاتجد اللذة العظيمة التي تصفونها؛ فلو كانت نفس اللذات لكانت ملتذّة كما كانت مدركة؛ والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قولٌ بكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله.»^١

والجواب: أننا بيّنا في تعريف اللذة أَنَّ عند الإدراك والنيل نجد حالة ذوقية تشتهيها النفس اشتهاً أ شائناً؛ وأما الحسّية فظاهرة وأما العقلية فلاذ من أمعن في الارتياض والإعراض عن الأعراض البدنية يجد تلك الحالة من إدراك الحق وكما لاته فوق ما يظنّ حتّى يؤثرها على الحياة ويشتا إلى قطع علاقة النفس؛ فكذلك أهل العلم عند إدراك المسائل يجدونها في الغاية؛ وقدمر الخيالية والوهمية؛ وليس مفهوم اللذة سوى تلك الحالة؛ واشتغال النفس بتدبير البدن يمنعها عن الإدراك؛ فلذلك لاتحصل اللذة وعند عدم الإدراك لاتكون اللذة حاصلة؛ فلا يلزم كون الشيء مانعاً عن الحصول عند الحصول.

قال:

تنبيه

[في ردّ قول من قال: لو كانت اللذة العقلية في التعقّلات]

[لوجب أن تشتاق إليها وتألّم بحصول أضدادها]

الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعلاقته؛ ولم تشتق^٢ إلى كمالك المناسب أو لم تتألّم بحصول ضده؛ فاعلم أنّ ذلك منك لا منه؛ وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبت عليه.

أقول:

هذا جواب سؤال مقدّر.

وهو أن يقال: لو كانت اللذة العقلية في الإدراكات والتعقّلات لوجب أن تشتاق إليها وتألّم بحصول أضدادها كما تشتاق إلى اللذات الحسّية وتألّم بفواتها؛ وليس كذلك.

١. راجع: المصدر السابق، ص ٥٧٦.

٢. في بعض نسخ الإشارات: فلم تشتق.

فأجاب بأن سبب عدم الاشتياق والتألم راجع إلينا لا إلى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها؛ لأنه قدمر أن اشتغال النفس بتدبير البدن والمحسوسات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات؛ ولأنها ما وجدت اللذة التي توجد منها بعد المفارقة؛ فلم يشتق إليها؛ 88B/ وأما أضرارها فلما كانت مستقرة غير متجددة؛ فكانت النفس مشغولة بغيرها لم تكن مدركة؛ فلم تتألم منها.

قال:

تنبيه

[في الآلام العقلية وأسباب الشقاء بعد الموت]

واعلم^١ أن هذه الشواغل التي هي^٢ كما علمت من أنها انفعالات^٣ وحيثات تلحق النفس^٤ بمجاورة البدن إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت^٥ قبلها، لكنها تكون كآلام متمكنة كان عنها شغل؛ فوقع إليها فراغ؛ فأدركت من حيث هي منافية؛ وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمية.

أقول:

نبيه على الآلام العقلية.

و تقريره: أن الشواغل البدنية من الجهالات والأخلاق الذميمة التي هي انفعالات وحيثات رديئة للنفس لاحقة بمجاورة البدن؛ إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كآلام متمكنة كان عنها شغل بواسطة تعلقات أخرى؛ فإذا زالت العلائق البدنية أدركت تلك الآلام من حيث هي منافية كالألم المتمكن في العضو الذي

٣. A: انفعالات.

٢. A: - هي.

١. A: فإذا علم.

٥. A: انت.

٤. A: - النفس.

لا يحسّ به لعائني من الخدر وغيره؛ فإذا زال ذلك العائق أحسّ به وذلك الألم الروحانيّ مقابل للذة الروحانيّة؛ فكما أنّ تلك اللذة فوق اللذات الحسيّة - كما وصف - فذلك الألم فوق الآلام الجسمانيّة؛ فالألم النار الروحانيّة فوق ألم النار الجسمانيّة.

<المسئلة الرابعة >

<في مراتب الأشقياء و السعداء >

قال:

تنبيه

[في إثبات مراتب الأشقياء]

ثمّ اعلم أنّ ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يُرجى بعد المفارقة فهو غيرُ مجبور؛ وما كان بسبب غواشٍ غريبة فيزول و لا يدوم بها التعذيب^١.

أقول:

تبه على مقدّمه تفيد في إثبات مراتب الأشقياء.

و تقريرها: أنّ الفساد في حال النفس إمّا من جنس نقصان استعدادها للكمال الذي يُرجى بعد المفارقة أو بسبب عوارض غريبة؛ والأوّل إمّا أن يكون لنقصان غريزة العقل أو لرسوخ أضداد الكمالات.

فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل وكلّ منها إمّا بحسب القوّة النظرية أو القوّة العمليّة؛ فهذه ستّة أقسام؛ والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوّتين معاً فهو غيرُ مجبور بعد الموت و لا يكون بسببه عذاب؛ والراسخة التي بحسب القوّة النظرية أيضاً غيرُ مجبور و يدوم به العذاب؛ لأنّه الجهل المركّب الراسخ؛ كأنّه صورة للنفس غير مفارقة؛ والشيخ لم يذكر هذا القسم في هذا الفصل صريحاً لكنّه داخل تحت النقصان الذي حكم

الشيخ بأنه غير مجبور؛ والثلاثة الباقية - أعني الراسخة التي بحسب القوة العملية و غير الراسخة كالأخلاق والملكات الرديّة المستحكمة و غير المستحكمة و غير الراسخة التي بحسب القوة النظرية كاعتقادات العوامّ و الملتدّة فهي التي بسبب العوارض الغريبة - جميعها يزول بعد الموت إمّا لعدم رسوخها و إمّا لكونها هيئات مستفادّة من الأمزجة و الأفعال؛ فيزول بزوالها لكنّها تختلف في شدّة الردائه و ضعفها و في سرعة الزوال و بطله.

قال:

تنبيه

[في الفرق بين المعذبين و الذين لا يعذبون]

واعلم أنّ رذيلة النقصان إنّما تتأدّى بها النفس الشيقة^١ إلى الكمال؛ و ذلك الشوق تابع لتنبّه يفيد الاكتساب؛ و البله بجنية^٢ من هذا العذاب؛ و إنّما هو للجاحدين و المهملين و المعرضين عمّا أُلِمَّع به إليهم من الحقّ^٣؛ فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطنة براء.

أقول:

النفوس التي لها رذيلة النقصان التي ذكرنا إنّما يتعذب بها أن لو كانت مشتاقة إلى كمالاتها؛ و ذلك الشوق إنّما يحصل للتنبّه بالكمالات و ذلك التنبّه إنّما يحصل بضرب من الاكتساب؛ لأنّ الحكم بأنّ للنفوس كمالات غير يديهي؛ فالبله على جنبه من هذا العذاب؛ إذ ليس لهم شوق لعدم الاكتساب و التنبّه كالعتين الذي لم يتنبّه بلدّة الجماع؛ فكذا إنّما يكون للجاحدين أي الذين اكتسبوا أضداد كمالاتهم؛ لأنّ اعتقاد ضدّ الكمال يوجب جحود الكمال؛ و المهملين أي الذين تركوا الاشتغال بالكمالات بعد التنبّه بها و المعرضين عمّا ظهر لهم حقيقة بوجه؛ لأنّ النفوس التي تنبّهت بكمالاتها إن لم يشتغل

٣. أ: - من الحقّ.

٢. هامش E: نجية.

١. أ: نفس شيقة.

بشيء من الكمالات تكاسلاً؛ فهي «المهملة»؛ وإن اشتغلت فإن اكتسبت ما يضاف الكمال فهي «الجاحدة» وإن اكتسبت غير ذلك فهي «المعرضة»؛ وإن يعذبوا لاشتياقهم بالكمالات الفانية عنهم بعد الموت بوفور لذة تلك الكمالات والبهجة بها؛ وأسوؤهم حالاً الجاحدون ثم المعرضون، لا تصافهم بما شغلهم عن تلك اللذات والدرجات؛ فعلم أن البلاء أدنى إلى الخلاص من فطانية ناقصة لا توصل إلى الحق.

و الأبله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة القلب وقلة الاهتمام. يُقال: «عيش أبله» أي قليل الاهتمام.

«البتر» تأنيث الأثر.

واعترض عليه الإمام بأن النفوس ذوات العقائد الجازمة بأنها حقة إن جاز زوال ذلك الجزم عنها بعد المفارقة؛ فليجز زوال العقائد الباطلة عنها؛ وحينئذٍ /89A/ يصير من أهل السلامة وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت؛ فلا تكون مشتاقة معذبة.^١

وأجاب بعض الشارحين بأن النفوس الكاملة تتمثل فيها صور المعقولات على ما هي عليه وهي تلتد بعد المفارقة بمشاهدة ما اكتسبته وجدان ما أدركته على الوجه الذي أدركته؛ فكأنها قبل المفارقة ذوات إدراك فقط و صارت بعد المفارقة ذوات إدراك و نيل؛ وبذلك تم التذاذها؛ وأما النفوس التي تتمثل أصداء الكمال فيها واعتقدت أنها كمالات و رجّت الوصول إلى ما أدركته فبعد المفارقة فقد ما رجته؛ فتخيب و تصير معذبة بفقدان ما رجّت الوصول إليه لا بزوال الجزم عنها.

قال:

تنبيه

[في ما حصل للعارفين بعد المفارقة عن البدن]

و العارفون المنتزّهون إذا وضع عنهم ذرّن مقارنة البدن و انفكّوا عن

الشواغل خلصوا إلى عالمِ القدسِ والسعادة؛ وانتقشوا^١ بالكمال
الأعلى^٢ وحصلت لهم اللذةُ العليا؛ وقد عرفتْها.

أقول:

«العارفون» أي الكاملون بحسب القوة النظرية، «المتنزهون» أي الكاملون بحسب
القوة العملية - فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية - إذا فارقوا البدن
تخلّصوا عن الضيق وعالم الكدورة إلى الفضاء^٣ الواسع وعالم القدس؛ وانتقشوا
بالكمال الأعلى وهو مشاهدة ما أدركته؛ وحصلت لهم اللذةُ العليا والسعادةُ القصوى
التي مرّ ذكرها؛ إذ حصل لهم سبب السعادة؛ وزوال المانع عنها كالمرايا المصقولة
المحاذية شطر النفوس العالية.

قال:

تنبيه

[في وجود اللذة الحقيقية قبل الموت]

وليس هذا الالتذاذ مفقوداً^٤ من كلّ وجهٍ والنفس في البدن، بل المنغمسون^٥
في تأمل الجبروتِ المعرضين عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من
هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم؛ فيشغلهم عن كلّ شيءٍ.

أقول:

هذه اللذة التي وُصفت لهذا النوع من السعداء ليست مقتصرةً على ما بعد الموت، بل
العلماء المحققون الراسخون في العلوم الإلهية المتنزهون عن العلائق الجسمانية يجدون
هذه اللذة في كثيرٍ من الأوقات؛ وذلك عند توجّههم إلى الله تعالى؛ فتشغلهم تلك اللذة عن

٣. A: فضاء.

٢. E: انتعشوا.

١. E: انتعشوا.

٥. A: ينغمسون.

٤. A: منفردا.

كُلِّ شَيْءٍ، لِتَمَكِّنَهَا فِيهِمْ.

قال:

تنبيه

[في حال النفوس السليمة إذا سمعت ذكراً روحانياً]

و النفوس السليمة التي هي ^١ على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية إذا سمعت ذكراً روحانياً يُشيرُ إلى أحوال المفارقات غشيها غاشٍ شائق لا يعرف سببه؛ وأصابها وجدٌ مُبرحٌ ^٢ مع لذةٍ مُفرجةٍ يفضي ذلك بها إلى حيرةٍ و دهشٍ ^٣؛ وذلك للمناسبة؛ وقد جَرَّبَ هذا تجرباً شديداً؛ وذلك من أفضل البواعث؛ و مَنْ كان باعته إياه لم يقتنع ^٤ إلا بسمّة الاستبصار؛ و مَنْ كان باعته طلبَ الحمد و المنافسة أقتعه ما بلغه الغرض؛ فهذه حال لذة العارفين.

أقول:

النفوس السليمة التي على الفطرة و هي النفوس التي لم تنتقش بالمعقولات النظرية و لم تندس بالعقائد الرديّة و مع ذلك لم تفظظها مباشرة الأمور الجسمانيّة المكدرّة إذا سمعت ذكر الروحانيّات و الأمور العالية غشيها غاشٍ شائق لشوقها إليها و لا يعرف سبب ذلك و أصابها وجدٌ شديدٌ و لذةٌ عظيمةٌ يفضي ذلك إلى حيرةٍ و دهشٍ؛ و ذلك للمناسبة التي لتلك النفوس مع عالم القدس؛ و قد جَرَّبَ هذا تجرباً شديداً؛ و وجد لكثير من الناس؛ و الباعث الذي هو الفطرة السليمة و المناسبة الأصلية أفضل البواعث؛ لأنّ ما بالذات يكون أقوى ممّا بالكسب.

قوله «و مَنْ كان باعته إياه» أي مَنْ كان باعته على طلب الكمال ذلك أي الفطرة السليمة و المناسبة لم يقتنع إلا بالوصول التام إليه؛ و مَنْ كان باعته شيئاً غير ذلك من طلب

٣. A: دهشة.

٢. هامش E: مبرح.

١. A: هي.

٤. E: لم يقتنع.

الجهِدِ والرغبةِ أَقْنَعَهُ ما بلغه إليه؛ ولم يطلب الوصول إلى المرتبة العالية؛ فهذان النوعان هم العارفون المتلذّون باللذّات العالية.

«الفظّ» من الرجالِ الغليظِ الخُلُقِ؛

«الجاسية» الشديد؛ يقال «جسأت يده بالهمة» أي صلبت؛

«غشيها» أي غطاها؛

«مبرح» أي شديد؛

«المنافسة» مزاحمة الغير للرغبة في شيء.

قال:

تنبيه

[في حال نفوس البله بعد الموت و المفارقة عن البدن]

وَأَمَّا الْبُلْهُ فَإِنَّهُمْ إِذَا تَنَزَّهُوا خَلَصُوا مِنَ الْبَدَنِ إِلَى سَعَادَةٍ تَلِيْقُ بِهِمْ؛ وَلَعَلَّهُمْ

لَا يَسْتَغْنُونَ^١ فِيهَا عَنْ مَعَاوَنَةِ جَسْمٍ يَكُونُ مَوْضِعاً لَتَخَيَّلَاتٍ لَهُمْ؛ وَ

لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ جَسَماً سَمَواً أَوْ مَا يَشْبَهُهُ؛ وَلَعَلَّ ذَلِكَ يَقْضِي بِهِمْ

آخِرَ الْأَمْرِ إِلَى الْإِسْتِعْدَادِ لِلاتِّصَالِ الْمُسْعِدِ الَّذِي لِلْعَارِفِينَ.

أقول:

الفرقة الثالثة من السعداء «البله»؛ وزعم قوم من الأوائل - منهم الإسكندر - أن تلك

النفوس تفني بموت البدن؛ والدليل الدالّ على بقاء النفس يبطل ذلك.

والقائلون ببقائها بعد البدن قالوا: إنها تبقى سالمة لخلوها عن أسباب التأذي ويحصل

لها نوع من السعادة اللائقة بها، لسعة رحمة الله تعالى؛ وهذا موافق لقوله عليه السلام: «أكثرُ

أهل الجنة البله»^٢ وقالوا: إنها لا يجوز أن تكون مُعْطَلَّةً عن الإدراك وكانت ممّا لا يدرك إلا

١. أ: لا يستعينون.

٢. راجع: الأُمالي (السيد المرتضى)، ص ٣٨؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٢٨؛ السرائر، ج ٣، ص ٥٦٦؛ عوالي

الثنائي، ص ٧١ و....

بِالْآتِ جَسْمَانِيَّةٍ؛ فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهَا تَتَعَلَّقُ بِأَجْسَامٍ أُخْرَى، لَا شَتِيَا قِهَا إِلَى الْبَدَنِ لَا بِأَنْ تَصِيرَ مَدْبُرَةً لَتِلْكَ الْأَجْسَامِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ تَنَاسُخٌ، بَلْ بِأَنْ تَسْتَعْمَلَ تِلْكَ الْأَجْسَامَ لِلتَّخِيلِ ثُمَّ تَتَخِيلُ الصُّورَ الَّتِي كَانَتْ فِي اعْتِقَادِهَا وَهَيْبِهَا؛ فَإِنْ كَانَ اعْتِقَادُهَا الْخَيْرَ شَهِدَ مِنَ الْخَيْرَاتِ الْآخَرَوِيَّةِ عَلَى حَسَبِ مَا تَخَيَّلَهَا وَإِلَّا فَشَاهَدَتْ الْعِقَابَ؛ وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْأَجْسَامُ مِنَ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ وَجَازَ أَنْ تَكُونَ مَتَوَلِّدَةً مِنَ الْهَوَاءِ وَالْأَدْخَنَةِ 89B/مَجْرَدَةً عَنِ الرُّوحِ الْحَيَوَانِيَّةِ. هَكَذَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ فِي كِتَابِ الْمَبْدَأِ وَالْمَعَادِ.^١

وَذَكَرَهُ فِي الشِّفَاءِ أَيْضاً وَقَالَ: «إِنَّ هَذَا قَوْلٌ مُمْكِنٌ قَالَ بِهِ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مَسْتَنَ لَا يَجَازُفُ فِي مَا يَقُولُ»^٢ وَلَعَلَّهُ أَرَادَ بِهِ الْفَارَابِيَّ؛ وَجَازَ أَنْ يَفْضِيَ هَذَا التَّعَلُّقُ آخِرَ الْأَمْرِ إِلَى الْإِسْتِعْدَادِ لِلِاتِّصَالِ الْمُسَعَّدِ الَّذِي لِلْعَارِفِينَ.

وَهَذِهِ أَقْوَالٌ ظَنِّيَّةٌ لَا طَائِلَ فِيهَا.

قال:

فَأَمَّا التَّنَاسُخُ فِي أَجْسَامٍ مِنْ جَنْسٍ مَا كَانَتْ فِيهِ فَمُسْتَحِيلٌ وَإِلَّا لَا قَتَضَى كُلُّ مَزَاجٍ نَفْساً تَفِيضُ إِلَيْهِ وَقَارِنْهَا النَّفْسُ الْمُسْتَنْسَخَةُ؛ فَكَانَ لِحَيَوَانٍ وَاحِدٍ نَفْسَانِ.

ثمَّ لَيْسَ يَجِبُ:

- أَنْ يَتَّصَلَ كُلُّ فَنَاءٍ بِكَوْنٍ؛

- وَلَا أَنْ يَكُونَ عَدَدُ الْكَائِنَاتِ مِنَ الْأَجْسَامِ عَدَدَ مَا يَفَارِقُهَا^٣ مِنَ النَّفُوسِ؛

- وَلَا أَنْ تَكُونَ عَدَّةُ نَفُوسٍ^٤ مَفَارِقَةً تَسْتَحِقُّ بَدَنًا وَاحِدًا؛ فَتَتَّصِلُ بِهِ أَوْ

تَتَدَافَعُ عَنْهُ؛ مَتَمَانَعَةً^٥.

١. المبدأ والمعاد، ص ١١٦: «وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْجَرَمُ مَتَوَلِّدًا مِنَ الْهَوَاءِ وَالْأَدْخَنَةِ وَالْأَبْخَرَةِ مَقَارِنًا

لِمَزَاجِ الْجَوْهَرِ الَّذِي يَسْتَمِي رُوحًا».

٢. راجع: الشفاء، الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السابع، صص ٤٢٣ - ٤٣٥.

٣. في بعض نسخ الإشارات: يقارنها. ٤. E: - وَلَا أَنْ تَكُونَ عَدَّةُ نَفُوسٍ.

٥. A: فتمانعة.

ثم أبسط^١ هذا واستعن^٢ بما تجده في مواضع أخر لنا.

أقول:

أراد أن يبين فساد التناسخ؛ والقائلون بالتناسخ:

[١]. منهم من قال: إن النفس الإنسانية لا تتعلق إلا ببدن إنساني وسماء «نسخاً»؛

[٢]. ومنهم من جَوَّزَ تعلُّقها ببدن حيوان آخر وسماء «مسخاً»؛

[٣]. ومنهم من جَوَّزَ تعلُّقها بجسم نباتي وسماء «فسخاً»؛

[٤]. ومنهم من جَوَّزَ أيضاً بجسم جمادي وسماء «رسخاً».

و الشيخ ههنا أراد إبطال الأول؛ فلهذا قال: «فأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه؛ فمستحيل» وذكر في إبطاله حجَّتَيْن:

إحدیهما: أنه قد ثبت في ما مرَّ أن حصول مزاج صالح لتعلُّق النفس يوجب صدور النفس عن العقل الفعَّال؛ فكلُّ بدنٍ تحدث معه نفس متعلِّقة به؛ فلو تعلَّقت به نفس أخرى على سبيل التناسخ يلزم أن يكون لحيوان واحد نفسان؛ وهو محال؛ لأنَّ كلَّ أحدٍ يعلم بالضرورة أنَّ ما يشير إليه بقوله «أنا» واحد؛ ولو كانت هناك نفس أخرى لا يشعر بها و لا تكون مشاراً إليها بقوله «أنا»؛ فلا تكون نفساً له؛ هذا خلف.

و هذه الحجة مبنية على وجوب حدود النفس مع البدن.

الحجة الثانية: لو تعلَّقت النفس المفارقة عن بدنٍ ببدنٍ آخر فإما أن يتعلَّق:

[١]. عقيب المفارقة

[٢]. أو قبلها

[٣]. أو بعدها بزمانٍ؛

و لا سبيلَ إلى شيءٍ منها.

[١]. أمَّا تعلُّقها عقيب المفارقة فباطلٌ من وجهين:

أحدهما: أنه يلزم أن يتصل كل فناء ببدن بكون بدن آخر؛ وذلك محال؛ إذ قد يكون فساد الأبدان أكثر من كونها، كما في الطوفانات والوقائع المهلكة العامة.

الثاني: أنه حينئذ لا يخلو من أن يكون عدد الأبدان الكائنة مثل عدد النفوس المفارقة أو أكثر أو أقل؛ والكل باطل؛ أما الأول فلما مر في الوجه الأول؛ وأما الثاني فلأنه لا يخلو إما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد وحينئذ يكون حيوان واحد هو بعينه غيره أو يبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس بلا نفس؛ وهو أيضاً محال؛ لما مر [من] أنه حينئذ يجب صدور نفس عن العقل أو يتصل بعض النفوس ببعض الأبدان و تجد بين بعض الآخر نفوس آخر من العقل؛ ويلزم منه محالان:

أحدهما: اتصال تلك النفوس ببعض الأبدان دون بعض من غير أولوية؛
والثاني: حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقة دون بعض من غير أولوية؛
وفيها نظراً؛

أما الثالث: فلأنه لا يخلو من أن تتوجه نفسان أو أكثر إلى بدن واحد أو يبقى بعض النفوس معطلة؛ والأول باطل؛ لأنه إما أن يتصل الكل به؛ فتكون لبدن واحد نفوس؛ و قد مر بطلانه في الحجج الأولى أو يتدافع ويتمانع؛ فلا يتصل به شيء أو يتصل بعضها دون البعض؛ فلا يكون التعلق عقيب المفارقة؛ هذا خلف.

[٢]. وإن تعلقت ببدن آخر قبل المفارقة بزمان يلزم تعلق نفس واحد ببدنين أو أكثر؛ و قد مر بطلانه.

[٣]. وإن تعلقت بعد المفارقة بزمان فقد جاز تعطيلها في زمان ذلك يقتضي جواز التعطيل في سائر الأزمنة؛ فلم يكن التناسخ لازماً؛ هذا خلف.
ولما ذكر الشيخ هذه الحجة على سبيل الإجمال أشار إلى تفصيلها؛ فقله: «ثم أبسط هذا واستعين بما تجده في مواضع أخر لنا.»

وهذه الحجة بتقدير صحتها إنما يدل على أن التناسخ لجميع النفوس وفي جميع الأوقات باطل؛ وأما لبعضها وفي وقت ما فلا؛ إذ يمنع استحالة فناء بعض الأبدان مع كون البعض واستحالة كون عدد الأبدان الكائنة مثل عدد النفوس المفارقة في وقت من الأوقات.

<المسئلة الخامسة >

<في مراتب الموجودات في اللذة و الابتهاج >

قال:

إشارة

[إلى مراتب الجواهر العاقلة في اللذة و الابتهاج]

أجلُ مبتهَجٍ بشيءٍ هو الأولُ بذاته؛ لأنه أشدُّ الأشياءِ إدراكاً لأشدُّ الأشياءِ كمالاً،
الذي هو بريءٌ عن طبيعةِ الإمكانِ و العدمِ؛ و هما منبعان للشرِّ و لا شاغلَ
له عنه؛ و العشقُ الحقيقيُّ هو الابتهاجُ بتصورِ حضرةِ ذاتِ ما؛ و الشوقُ هو
الحركةُ إلى تنمِيمِ هذا الابتهاجِ إذا كانت الصورةُ متمثلةً^١ من وجهٍ كما
تتمثلُ في الخيالِ؛ غيرَ متمثلةٍ من وجهٍ كما يتفق أن لا تكونَ متمثلةً في
الحسِّ حتَّى يكونَ تمامُ التمثيلِ الحسِّيِّ للأمرِ الحسِّيِّ؛ فكلُّ مشتاقٍ فإنَّه
قد نال شيئاً ما؛ و فاته شيءٌ ما؛ و أما العشقُ فمعنى آخر؛ و الأولُ عاشقٌ
لذاته معشوقٌ لذاته^٢ عَشِيقٌ من غيره أو لم يُعشَقْ؛ ولكنَّه ليس لا يُعشَقُ من
غيره، بل هو معشوقٌ لذاته من ذاته و من أشياء كثيرةٍ غيره.

أقول:

لما فرغ من لذاتِ السعداء و آلامِ الأشقياء، أشار إلى مراتبِ الجواهر العاقلة في اللذة و
الابتهاج؛ و هي خمسُ مراتب: /90A/

الأولى: مرتبةُ الواجب؛ و هي أجلُّها و أفضلُّها؛ لأنَّ إدراكَ الواجب أتمُّ الإدراكاتِ و
أشدُّها؛ و ذاته أكملُ الذواتِ و أشرفُها، بل لا نسبةَ لشيءٍ إليه في الكمالِ و الشرفِ؛ و لا
شاغلَ و لا مانعَ له عن الإدراكاتِ؛ و قد مرَّ أنَّ اللذةَ و الابتهاجَ بحسبِ الإدراكِ و المدركِ و

عدم المانع؛ فيكون ابتهاجُه بذاته أكملَّ الابتهاجاتِ وأجلُّها على الإطلاق.
و العشقُ الحقيقيُّ - أي الحبُّ المفرط الذي ليست فيه شائبةُ اللذاتِ الجسمانية - هو
الابتهاجُ الكاملُ بتصوّر حضورِ ذاتٍ ما؛ لأنَّ الابتهاجَ بتصوّر الشيء إنما يكون لكونه
مؤثراً و الابتهاج بتصوّر المؤثر من حيث إنه مؤثّر حُبٍّ له؛ و الابتهاج التامُّ إنما يكون عند
الوصولِ التامِّ؛ فالعشقُ الحقيقيُّ هو الابتهاجُ بتصوّر حضورِ ذاتٍ ما هي المعشوقة؛ و
الشوقُ و هو حركةٌ إلى تتميمِ هذا الابتهاجِ؛ و لا يتصوّر ذلك إلا إذا كان المعشوقُ حاضراً
من وجهٍ غائباً من وجهٍ، كما إذا تمثّلت صورةُ المعشوق في الخيال و لم تتمثّل في الحسّ؛
فيحصل لأجلها شوقٌ إلى أن يتمثّل في الحسّ؛ و كلّ مشتاقٍ فإنّه نال من المعشوق شيئاً و
فاته شيءٌ؛ هذا ما هو معنى الشوق.

و قد عرف معنى العشق؛ فالواجب لكونه مدركاً لذاته الكاملة يكون عاشقاً لذاته
معشوقاً لذاته سواء عشقه غيره أو لم يعشقه لكن عشقه غيره؛ فهو معشوقٌ لذاته لا بسببِ
صفةٍ أخرى و عاشقه هو و كثيرٌ من الموجودات.

و أطلق لفظ «العاشق» عليه و إن كان غير مستعملٍ عند الجمهور في العرف الإلهيّين
من الحكماء المحقّقين من أهل الذوق؛ و استعمل بدلَ لفظ «اللذّة» «الابتهاج»؛ لأنَّ
إطلاقها على الواجب و ما يليه ليس بمتعارفٍ عند الجمهور.

قال:

و يتلوه المبتهجون به و بذواتهم من حيث هم مبتهجون به؛ و هم الجواهرُ
العقليّةُ القدسيّةُ؛ فليس ينسب إلى الأوّل الحقّ؛ و لا إلى النائلين^١ من
خلص أوليائِه القدسيّين شوقٌ؛ و بعد المرتبتين مرتبةُ العشاق المشتاقين؛
فهم من حيث هم عشاقٌ قد نالوا نيلاً ما؛ فهم يلتذّون^٢؛ و من حيث هم
مشتاقون فقد يكون لأصنافٍ منهم أذى ما؛ و لما كان الأذى من قبله كان
أذىً لذيداً؛ و قد يحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسيّة محاكاةً بعيدةً

١. في بعض نسخ الإشارات: التالين.

٢. E: ملتذون.

جداً حال أذى الحكمة و الدغدغة؛ فلربما خيّل ذلك شيئاً منه بعيداً.^١
و مثل هذا الشوق مبدأ حركةٍ ما؛ فإن كانت تلك الحركة مخلصَةً إلى النيل
بطل الطلب و حَقَّت البهجةُ.
و النفوسُ البشريةُ إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجلُّ أحوالها
أن تكونَ عاشقةً مشتاقّةً لا تخلص عن علاقةِ الشوق اللهم! إلّا في الحياةِ
الأخرى.

أقول:

المرتبةُ الثانيةُ من مراتب الابتهاج: مرتبةُ الجواهر العقليةِ القدسيةِ؛ فإنهم مبتهجون
بواجب الوجود، لإدراكهم إياه من حيث كماله و يبتهجون بأنفسهم من حيث إنهم مبتهجون
بالواجب؛ لأنَّ ابتهاجهم يتمُّ بذلك؛ فهم يعشقون الواجب و يعشقون أنفسهم؛ فهؤلاء هم
خُلصُ أوليائِهِ و أحبّائه المقدسين عن الكدورات.

و لا يُنسب إلى الواجب و لا إلى الجواهر العقليةِ شوقٌ؛ إذ قد عرف أن الشوقَ إنّما يكون
عند فقدانِ المعشوق؛ و الواجب لا يغيب ذاته عنه؛ و الجواهرُ العقليةُ لا يغيب عنها ذاتُ
الواجب و لا ذواتهم؛ فلا يُنسب إليهم الشوقُ.

و المرتبةُ الثالثةُ: مرتبةُ العشاق المشتاقين؛ و هم النفوسُ الناطقةُ الفلكيةُ و الكاملةُ من
الإنسانيةِ مادامت في الأبدان؛ و هم من حيث هم عشاقٌ فقد نالوا نيلاً ما من معرفةِ الحقِّ؛
فهم يلتذّون به و من حيث إنهم مشتاقون فقد يكون لأصنافٍ منهم أذى ما خوفاً من عدمِ
النيل؛ و من أين ذلك فقد يشعر بالأذى أو لا يلتفت إليه؛ ولما كان الأذى من قبلة كان أذى
لذيذاً؛ و ذلك لأنَّ أذى المعشوق يكون لذيقاً؛ إذ العاشقُ يتصوّر وصولَ أثرِ المعشوق إليه
و وصولَ الأثرِ أثر الوصول؛ و هذا الأذى يشبه بوجهٍ ما أذى الحكمة و الدغدغة؛ فإنّه يتخيّل
منه شيئاً بعيداً؛ و مثل هذا الشوقِ يكون مبدأ حركةٍ إلى نيلٍ ما لم ينل؛ فإن أفضت الحركةُ

إلى النيل بطلت الحركة والطلبُ وتحققت البهجة التامة وإلا بقي الطلبُ.
والنفوس المستغرقة في المحبة الإلهية لا تتخلصون عن الأذى الشوقي ماداموا في
الدنيا، بل يكون أعلى مراتبهم أن يكونوا عاشقين مشتاقين؛ فإذا تخلصوا عن العلائق
الدنياوية وانقلبوا إلى الآخرة؛ فتخلصوا عن الأذى الشوقي وتخلص لهم البهجة التامة.

قال:

وتتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالية
على درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة^١
التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة.

أقول:

المرتبة الرابعة: مرتبة النفوس البشرية التي لم تستغرق في معرفة الله تعالى ومحبة، بل
كانت مترددة بين جهتي الربوبية والدنياوية؛ فلها نوع من البهجة ونوع من الأذى على
اختلاف درجاتها.

المرتبة الخامسة: النفوس البشرية المنغمسة في محبة الأمور الدنياوية وعلائقها التي
لا التفات لها إلى عالم القدس كاللذين لا مفاصل لرقابهم المنكوسة؛ فإنه لا يمكنهم
الالتفات إلى الأعلى.

قال:

تنبيه

[في عدم اختصاص العشق والشوق بذوي العقول]

فإذا نظرت في الأمور وتأملتّها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية
كمالات^٢ تخصّه؛ وعشقا إراديا أو طبيعيا لذلك الكمال؛ وشوقا إراديا أو
طبيعيا^٣ إليه /90B/ إذا فارقته رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي

٢. في بعض نسخ الاشارات: كمال.

١. في بعض نسخ الاشارات: المبخوسة.

٣. E: طبيعيا أو إراديا.

به^١ عناية؛

وهذه^٢ جملةٌ وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً.

أقول:

لَمَّا تكلَّم في العشق والشوق ذكر أنَّ ذلك لا يختصُّ بأولى الألباب وذوي العقول، بل هو حاصلٌ لكلِّ شيءٍ؛ فإنَّك لو تأملتَ وجدتَ لكلِّ شيءٍ من الجسمانيات - حيواناً كان أو لا، بسيطاً أو مركباً - كمالاً يخصُّه وعشفاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال؛ وشوقاً إرادياً أو طبيعياً إلى ذلك الكمال إذا فارقه ذلك الكمال رحمةً من العناية الأولى من حيث هي عنايةٌ بالأشياء أي وجدت لكلِّ شيءٍ كمالاً يخصُّه لرحمةٍ من العناية الأولى؛ وللشيخ رسالة في العشق بيِّن فيها سريانه في جميع الكائنات؛ واللَّه أعلم.

النَّمَط التاسع في مقامات العارفين

رَتَّبَهَا الشَّيْخُ تَرْتِيباً حَسَناً
وَأَشَارَ إِلَى كَيْفِيَّةِ مَعَارِجِهِمْ إِلَى مَدَارِجِ كَمَالَتِهِمْ
وَكَمِّيَّةِ مَنَاجِزِهِمْ إِلَى مَنَازِلِ سَعَادَاتِهِمْ

وَهُوَ يَتَضَمَّنُ فُصُولاً

<الفصل الأول > <في بيان فضيلة العارفين >

قال:

تنبيه

[في أَنَّ للعارفين درجاتٍ يَخْصُونُ بِهَا]

إِنَّ للعارفين مقاماتٍ ودرجاتٍ يَخْصُونُ بِهَا وَهُمْ فِي حَيَاتِهِم الدُّنْيَا دُونَ
غَيْرِهِمْ؛ فَكَأَنَّهُمْ وَهُمْ فِي جَلَابِيبٍ مِنْ أَبْدَانِهِمْ قَدْ نَضَوْهَا وَتَجَرَّدُوا عَنْهَا إِلَى
عَالَمِ الْقُدُسِ.

أقول:

للعارفين مقاماتٌ عليّةٌ و درجاتٌ سنيّةٌ يَخْصُونُ بها؛ وهم في الدنيا مثلُ كونهم متجرّدين عن العلائق البدنيّةِ والأُمُورِ الجسمانيّةِ؛ متوجّهين إلى عالمِ الملكوتِ متولّين إلى جناب الجبروت؛ كأنّهم خلّعوا^١ جلابيب أبدانهم؛ والمراد بـ«الجلابيب» أبدانهم.

قال:

و لهم أُمُورٌ خفيّةٌ فيهم وأُمُورٌ ظاهرةٌ عنهم؛ يستنكرها مَنْ يُنكرها ويستكبرها مَنْ يعرفها؛ ونحن نقصّها عليك.

أقول:

العارفون فيهم أُمُورٌ خفيّةٌ؛ وهي أحوالهم النفسانيّةُ التابعة لجمالياتِ أنفسهم؛ مثل مشاهداتهم ولذاتهم التي لا يُدرِك بالوهم ولا يُعبّر باللسان؛ وأُمُورٌ ظاهرةٌ؛ وهي آثارُ كمالاتهم من المعجزات والكرامات؛ وهي أُمُورٌ مَنْ ينكرها يستنكرها ومَنْ يعرفها يعظّمها.

قال:

و إذا قرع سمعك في ما يقرّعه و سُردّ لديك في ما تسمعه قصّةٌ لسلامان و أبسال، فاعلم أنّ سلامان مَثَلٌ ضُرب لك؛ وأنّ أبسالاً مَثَلٌ ضُرب لدرجتك في العرفان - إن كنت من أهله - ثمّ حلّ الرمز إن أطقت.

أقول:

ذكر الشيخ أنّ سلامان وأبسالا كانا أخوين شقيقين أصغرهما أبسال قد تربّى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عالماً عفيفاً شجاعاً عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان: «أخلطه بأهلك لتعلم منه أولادك»؛ وأشار إليه سلامان بذلك؛ فأظهرت المرأة عليه بعد حينٍ عشقها؛ فأبى أبسال عنها؛ فلما تيقنت أنّه لا يطاوعها؛ فقالت لسلامان: «زوّج أخاك

بأختي»؛ وأتت ليلة الزفاف بدل أختها في فراشه؛ فلم تملك نفسها وبادرت بضم صدرها إلى صدره؛ فازتاب أبسال وتفكر في نفسه أن الأبيكار الخفريات لا تفعلن مثل ذلك وكان السماء متغيماً؛ فلاح منه برق أبصر بضوئه وجهها؛ فازعجها وخرج من عندها وقصد مفارقتها؛ فقال لأخيه: «إني أفتح لك البلاد وإني على ذلك لقدير»؛ فأخذ جيشاً وحارب أمماً وفتح البلاد برأ وبحراً، شرقاً وغرباً.

فلما بلغ مكانه عاودت إلى معاشقته وقصدت معانقته؛ فأبى فازعجها؛ وجهه سلامان مع جيوشه إلى محاربة الأعداء؛ فأعطت المرأة رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة بين الأعداء؛ ففعلوا ذلك وتركوه جريحاً حاسبين له ميتاً؛ فعطف عليه مربية من الوحوش حتى سلم.

ورجع إلى أخيه؛ فوجده حزيناً من خلل أحوال الملك و من فقده؛ فلما سوى ملك أخيه وأطاب المرأة طابخه وطاعمه؛ فسقيه سماً؛ فاغتم من موت أخيه؛ وناجى ربه؛ فأوحى إليه ما فعلوا؛ فسقامهم ما سقوا أخاه واعتزل من ملكه وفوضه إلى بعض المعاهدين.

هذا خلاصة الفصة؛ وأما حل رمزها فهو أن:

«سلامان» مثل ضرب للنفس الناطقة؛

و«أبسالاً» للعقل النظري؛ وهو القوة العاقلة للنظريات المستحضرة إياها متى شئت وهي تترقى إلى أن تصير بحيث لا يعزب عنه شيء؛ وحينئذ يسمى «عقلاً مستفاداً» وهو درجة النفس في العرفان؛

و«إمراً سلامان» للنفس الأمارة وهي القوة الحيوانية الآمرة للشهوة والغضب بالتخيّل والتوهم إلى جذب اللذات البدنية ودفع المطالب الحقيقية؛

و«عشقها إليه» ميلها إلى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مطيعاً لها في تحصيل مآربها الفانية؛

و«إباء الأبسال إياها» انجذاب العقل إلى عالمه؛

و«أختها» العقل العملي وهو القوة العاقلة للمعارف الحقيقية والمطالب القدسية

المستاة بـ«النفس المطمئنة»؛ وهي مطيعة للعقل النظري؛

- و«تلبسها نفسها بدل أختها» تزيينها مطالبتها الرديّة؛ و ترويضها على أنّها مصالح حقيقيّة؛

- و«البرق اللامع من السحاب المظلم» هو الجذبَةُ الإلهيّة السانحةُ في أثناء الاشتغال بالأمور الفانيّة؛

- و«إزعاجه إياها» إعراضُ العقل عن الهوى؛

- و«فتح البلاد 91A/ لأخيه» اطلاعُ النفس الناطقة بالعقل النظريّ على الملكوت و الجبروت و ترقّيها إلى عالم القدس؛

- و«رفض الجيش» انقطاعُ القوى الحسيّة و الخياليّة و الوهميّة عنها عند عروجها إلى الملاء الأعلى؛

- و«جراحته» تألّمه من ترك اللذات البدنيّة المعتادة؛

- و«تغذيته بلبّين الوحش» إفاضةُ الكمال من المفارقات؛

- و«اختلال حال سلامان بفقره» اضطرابُ النفس عند إهماله تدبيرِ القوى البدنيّة شغلاً بما فوقها؛

و«رجوعه إلى أخيه» التفاتُه إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن؛

- و«الطائخ» هو القوّة الغضبيّة المستعملة عند طلب الانتقام؛

- و«الطاعم» هو القوّة الشهويّة الجاذبة لما يحتاج إليه البدن؛

- و«تواطئهم على هلاك أبسال» إشارةٌ إلى فتورِ العقل في آخر العمر مع استعمال النفس الأتّارة إياها؛

- و«إهلاك سلامان إياهم» تركُ النفس الناطقة استعمالَ القوى البدنيّة و زوالُ هيجانِ

الغضب و الشهوة؛

- و«اعتزاله عن الملك و تفويضه إلى غيره» انقطاعُ تدبيرها عن البدن و صيرورةُ

البدن تحت تصرّف غيرها من القوى.

قيل: سلامان من السلامة؛ و أبسال من البسالة و هي الشجاعة؛ و يُقال: «سرد» أي

تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ حَسَنِ.
قوله: «فاعلم» أي إذا قرع سمعك فاعلم.

«الفصل الثاني < >في مراتب السالكين <

قال:

تنبيه

[في انحصار مراتب السالكين في الزهد و العبادة و العرفان]
المُعْرِضُ عن متاع الدنيا و طَيِّبَاتِهَا يَخْصُ بِاسْمِ «الزاهد»؛
و المَواظِبُ عَلَى فِعْلِ العِبَادَاتِ مِنَ التَّيَامُ وَ الصِّيَامِ وَ نَحْوِهِمَا يَخْصُ بِاسْمِ
«العابد»؛
و المُنْصَرِفُ^١ بِفِكْرِهِ إِلَى قَدَسِ الْجَبُوتِ مُسْتَدِيمًا لِشُرُوقِ نَوْرِ الْحَقِّ فِي
سِرِّهِ يَخْصُ بِاسْمِ «العارف»؛
و قَدْ يَتَرَكَّبُ بَعْضُ هَذِهِ مَعَ بَعْضٍ.

أقول:

السالكون على ثلاث مراتب:

[١]. الزاهد

[٢]. والعابد

[٣]. والعارف؛

و ذلك لِأَنَّ الْمُتَوَجِّهَ إِلَى جَنَابِ الْحَقِّ مَا لَمْ يَتَجَنَّبْ عَمَّا يَشْغَلُهُ عَنِ الْحَقِّ وَ يَبْعِدُهُ عَنْهُ
مُسْتَبْعَدٌ عَنْهُ الْوُصُولُ إِلَى الْمَأْمُولِ؛ إِذْ مَعَ الْمَانِعِ يَتَعَسَّرُ الْمَقْصُودُ؛ وَ مَعَ إِزَالَةِ الْمَانِعِ لَا بَدَّ مِنْ
مُقَرَّبٍ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ وَ يَنْتَهِي بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى الْمَطْلُوبِ؛

[١]. فالتجَنَّبُ هو «الزهد»؛

[٢]. والتقَرُّبُ هو «العبادة»؛

[٣]. والانتِهَاءُ إلى عالم القدس هو «العرفان»؛

[١]. والمَجْتَنَّبُ هو «الزاهد»؛

[٢]. والمَقَرَّبُ هو «العابد»؛

[٣]. والمنتهى هو «العارف».

و قد تتركب هذه الثلاثة بعضها مع بعض تركباً ثلاثياً وهو قسم واحد؛ وثنائياً وهو على ثلاثة أقسام؛ فأقسام التركب أربعة.

<الفصل الثالث >

<في تغائر الزهد والعبادة >

قال:

تنبيه

[في الزهد والعبادة عند العارف وغيره]

الزهدُ عند غير العارف معاملةٌ ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة؛ و عند العارف تنزّةٌ ما عمّا يشغل سرّه عن الحقّ و تكبّرٌ على كلّ شيءٍ غير الحقّ؛

والعبادةُ عند غير العارف معاملةٌ ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرةٍ يأخذها في الآخرة؛ هي الأجرُ والثواب؛ و عند العارف رياضةٌ ما لِهَمِّهِ أو قُوَى نفسه المتوهمة و المتخيلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحقّ؛ فتصير مسالمةً للسرّ الباطن حين ما يستجلي الحقّ لا ينازعه، فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع؛ و يصير ذلك ملكةً مستقرّةً كلما شاء السرّ أطلع على نور الحقّ غير مزاحم من الهمم، بل مع تشييعٍ منها له؛ فيكون بكلّيته

منخرطاً في سِلْكِ^١ القدس.

أقول:

الزهد:

[١]. عند غير العارف معاملةً ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الأخرى؛

[٢]. وعند العارف تنزه السرِّ عما يشغله عن الحق عند التوجّه إليه وعدم الالتفات إلى

غيره تعالى عند الملاحظه إلى ما سواه.

والعبادة:

[١]. عند غير العارف أيضاً معاملةً ما كأنه يعمل في الدنيا والأجرة يأخذها في

الآخرة؛

[٢]. وعند العارف رياضةً ما لهيمه وهي مبادئ الإرادات والعزمات إلى الأشياء و

لقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرّها بالاعتیاد عن جناب الغرور إلى عالم السرور؛

فتصير الهمم والقوى مصالحةً غير منازعة للسرِّ حتّى يستجلى الحق؛ فتصير مطيعة للسرِّ

كما تصير سباع الصيد بالرياضة؛ وتصير تلك العادة ملكةً مستقرةً؛ إذ العادات في قوة

الطبيعات.

فكلّما شاء السرُّ يتوجّه إلى جناب الحقّ سالماً عن مزاحمة الهمم والقوى، بل مع

تشجيعٍ منها؛ فيصير بالكلّية - أي بذاته وقواه - منتظماً في سلكِ القدس.

<الفصل الرابع >

<في النبوة >

قال:

إشارة

[إلى إثبات النبي و الشريعة]

لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْإِنْسَانُ بِحَيْثُ يَسْتَقِلُّ وَحْدَهُ بِأَمْرِ نَفْسِهِ إِلَّا بِمُشَارَكَةِ آخَرٍ مِنْ بَنِي جَنْسِهِ؛ وَبِمَعَاوِضَةٍ وَمَعَارِضَةٍ تَجْرِيَانِ بَيْنَهُمَا يَفْرَغُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ^١ عَنْ مَهْمٍ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لِأَزْدَحَمٍ عَلَى الْوَاحِدِ كَثِيرٌ؛ وَكَانَ مِمَّا يَتَعَسَّرُ إِنْ أُمِكنَ؛ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ النَّاسِ مَعَامِلَةٌ وَعَدْلٌ يَحْفَظُهُ شَرْعٌ يَفْرِضُهُ شَارِعٌ مَتَمِّيزٌ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ لِاخْتِصَاصِهِ بِآيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ^٢.

أقول:

لَمَّا عَرَفَ الشَّيْخُ مَا هَيْئَةُ الزَّاهِدِ وَالْعَابِدِ وَالْعَارِفِ أَرَادَ فِي هَذَا الْفَصْلِ إِقَامَةَ الْبَرهَانِ عَلَى وَجُودِ الْعَارِفِ؛ فَأَثْبَتَ أَخَصَّ مِنْهُ وَهُوَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَمَّا كَانَ الْإِنْسَانُ مَدْنِيًّا بِالطَّبْعِ؛ إِذْ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَسْتَقِلَّ وَحْدَهُ فِي كُلِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ هُوَ وَأَهْلُهُ بِالذَّاتِ مِنْ الْغَذَاءِ وَاللِّبَاسِ وَالْمَسْكَنِ أَوْ بِالْعَرَضِ كَالْأُمُورِ الصَّنَاعِيَّةِ إِلَّا بِمُشَارَكَةِ آخَرٍ مِنْ أَبْنَاءِ جَنْسِهِ؛ وَتِلْكَ الْمُشَارَكَةُ لَا تَتِمُّ إِلَّا بِمَعَاوِضَةٍ بِأَنْ يُعْطَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا صَاحِبَهُ شَيْئًا فِي مُقَابِلَةٍ مَا يَأْخُذُ مِنْهُ؛ أَوْ بِمَعَارِضَةٍ بِأَنْ يَعْمَلَ كُلُّ مِنْهَا عَمَلًا فِي مُقَابِلَةِ عَمَلٍ الْآخَرِ حَتَّى يَفْرَغَ كُلُّ مِنْهُمَا عَنْ مَهْمٍ صَاحِبِهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ تَوَلَّى وَاحِدٌ مِنْهُمَا تَهْيِئَةً مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ لِاجْتِمَاعِ عَلَيْهِ كَثِيرٌ إِلَى أَنْ يَمْتَنِعَ أَوْ يَتَعَسَّرَ إِنْ أُمِكنَ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ النَّاسِ مَعَامِلَةٌ وَقَانُونٌ عَدْلٍ مَسَاوٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجَمِيعِ مِنَ الشَّرِيفِ وَ 91B/ الْوَضِيعِ لِثَلَاثٍ يُؤَدِّي إِلَى التَّنَازُعِ الْمُنْتَهِي إِلَى التَّقَابِلِ الْمَوْجِبِ لِفَسَادِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ؛ وَذَلِكَ الْقَانُونُ لَا بُدَّ وَأَنْ يَشْرَعَهُ شَارِعٌ مُخْصَوصٌ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ وَالْانْقِيَادِ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ مَقْبُولًا؛ وَيُضَعُ كُلُّ قَوْمٍ طَرِيقًا آخَرَ عَلَى حَسَبِ إِرَادَتِهِمْ وَ

اعتقادهم؛ وذلك يفضي إلى التنازع المذكور، بل أشد منه.

و اختصاصه بالطاعة لا يتحقق إلا بآيات هي المعجزات تدل على أنها - أي الآيات أو الشريعة - من عند الله.

وعارضت البراهمة بأن النبي إن أتى بما حسنه العقل؛ فلا حاجة إلى النبي؛ إذ ذلك معلوم سواء أتى به النبي أو لم يأت؛ وإن أتى بما قبحه العقل لما فيه من الضرر؛ فهو غير مقبول جاء به النبي أو ما جاء؛ ولأن ساكن جوانب الأرض ممن لم يصل إليهم كلام النبي - كالزنج وغيرهم - يتعاملون في حوائجهم سالمين عن التنازع والتقابل.

وجواب الأول: سلمنا أنه لا حاجة إلى النبي في ما يحكم العقل ضرورة ينفعه أو يضره؛ ولكن ليس جميع الأحكام من هذا القبيل، بل قد يحتاج إلى فكر وروية؛ وكل نظري جاز فيه وقوع الخلاف؛ فيلزم التنازع.

وجواب الثاني: لانسلم أن مذاهبهم في معاملاتهم غير مستفاد من كلام نبي؛ وإن سلمنا لكنهم من جهال الناس؛ و جاز اتفاق أمثالهم على الباطل؛ وإنما الكلام في أذكيا الناس الساكنين وسط العالم؛ إذ الخلاف والتنازع إنما يتوقع عنهم.

قال:

ووجب أن يكون للمُحسِن والمُسيء جزاء من^١ عند القدير الخبير؛ فوجب معرفة المُجازي والشارع؛ ومع المعرفة سببُ حافظ للمعرفة؛ ففرضت عليهم العبادة المذكَّرة للمعبود؛ وكُرِّث عليهم ليُستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى العدل المُقيم لحياة النوع.

أقول:

لما أتى النبي عليكم بالشرعية من عند الله تعالى؛ فمن أطاعها يكون مُحسناً ومن أبأها مُسيئاً؛ فوجب أن يكون للمُحسِن والمُسيء جزاء من عند القدير على مجازاتهم الخبير بأفعالهم وأقوالهم وأفكارهم سراً وعلانيةً ليجعلهم [على] الخوف والرجاء على الطاعة و

الانقياد؛ فإذاً لابد من معرفة المجازي - وهو الله تعالى - والشارع - وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم - ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة؛ ففرضت العبادات وكررت في أوقات الأيام وأيام الشهر وأشهر السنة حتى استمرت الدعوة إلى العدل أي الشريعة التي هي مقدمة لحياة النوع.

قال:

ثم زيد لمستعملها - بعد النفع العظيم في الدنيا - الأجر الجزيل في الأخرى ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها في ما هم مؤلون وجوهم شطره.
فانظر إلى الحكمة ثم إلى^١ الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه ثم أقم واستقم.

أقول:

ثم زيد لمستعملي العبادة - بعد النفع العظيم في الدنيا وهو استحفاظ الدعوة المقيمة لحياة النوع - الأجر والثواب على حسب الموجود ثم زيد للعارفين من مقيمها المنفعة التي خصوا بها في مطالبهم من التوجه والسلوك إلى جناب الحق - كما مر في الفصل السابق -؛ فاجتمع للناس مع النفع العاجل الأجر الآجل.

فانظر إلى الحكمة وهي استبقاء النظام على هذا الوجه ثم إلى الرحمة وهي إبقاء الأجر الجزيل بل بعد النفع العظيم ثم إلى النعمة وهي اللذات الحقيقية والكمالات السرمديّة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه.

قوله: «ثم أقم واستقم» يعني لما عرفت فوائد الشريعة والعبادة، فأقم الشرع واستقم على العبادة؛ ويحتمل أن يكون المراد الأمر بجعل نفسه مقيماً عليها وطلب ذلك من الغير أيضاً.

<الفصل الخامس>

<في مراد العارف و غرضه بالذات من العبادة>

قال:

إشارة

[إلى غرض العارف من الزهد و العبادة]

العارف يريد الحقَّ الأوَّلَ لا لشيءٍ غيره؛ و لا يؤثر شيئاً على عرفانه؛ و تعبده له فقط؛ و لأنَّه مستحقٌّ للعبادة؛ و لأنَّها نسبةٌ شريفةٌ إليه لا لرغبةٍ أو رهبةٍ؛ و إن كانتا فيكون المرغوبُ فيه أو المرهوبُ عنه هو الداعي؛ و فيه المطلوب؛ و يكون الحقُّ ليس الغاية، بل الوساطة إلى شيءٍ غيره هو الغاية و هو المطلوبُ دونه.

أقول:

و لا يؤثر شيئاً على عرفانه في الظاهر كالتناقض الأوَّل؛ لأنَّ الحقَّ الأوَّلَ غيرُ عرفانه؛ و تحقيقُ ذلك مسبوقٌ بتقديم مقدِّمةٍ و هي أنَّ النَّاسَ اختلفوا في متعلِّقِ إرادةِ العارف: [١]. فقال قومٌ - و هم الصوفيَّة و المتألَّهة من الفلاسفة -: إنَّ إرادةَ العارف تتعلَّقُ بذاته تعالى دون غيره؛ لأنَّ المحبوبَ بالذات هو اللُّهُ تعالى و محبَّتُه مُذهِلةٌ عن كلِّ ما سِواه؛ فيكون مرادُه بالذات هو فقط؛ و ذلك لأنَّ الكمالَ و الكاملَ محبوبٌ بالذات؛ و كلِّما كان الكمالُ و إدراكُه أتمَّ كانت المحبَّةُ أشدَّ؛ و هما حاصلان ههنا؛ إذ لا كمالَ فوق كمالِ اللُّهِ تعالى و لا إدراكَ كإدراكِ العارف؛ فيلزم أن تكونَ محبَّةُ العارف أقوى المحبَّات؛ و كلِّما كان الحبُّ أشدَّ كان الاستغراقُ في المحبوبَ أشدَّ؛ و الاستغراقُ التامُّ في الشيءِ يوجب الذَّهولَ عن كلِّ ما سِواه حتَّى يغفلَ عن نفسه و عن محبَّتِه إياه؛ و الحبُّ الشديדُ في الشاهد شاهدٌ على ذلك.

[٢]. و قال الآخرون: إنَّما تتعلَّقُ إرادةُ العارف بمعرفتِه تعالى و محبَّتِه أو حصولِ جزيلِ

ثوابه و الخلاص عن أليم عقابه؛ لأنَّ الإرادة لا تتعلق إلاَّ بالممكن؛ إذ الإرادة هي الميل
الباعث إلى الطلب؛ و طلب الواجب و الممتنع محالٌ.

وإذا عرفت ذلك؛ فإن قلنا إنَّه تعالى يجوز أن يكون مراداً كان الأوَّل بياناً لحال الصوفيَّة
و المتألَّه من الفلاسفة؛ و الثاني لحال قوم آخرين؛ و إن قلنا باستحالة ذلك - كما /92A/ هو
المذهب الثاني - كان هذا تأويلاً لتلك الإرادة.

و تقدير كلامه: العارف يريد الحقَّ الأوَّل لعرفانه لا لشيء غيره و لا يؤثر شيئاً على
عرفانه؛ فهذا مرادُ العارف؛ و أمَّا غرضه بالذات من عبادته فيحتمل وجوهاً؛
أحدها: أن يعبدَه لذاته تعالى كما كانت إرادته له و محبته إياه لذاته تعالى.
و الثاني: أن يعبدَه لأنَّه مستحقٌ للعبادة.

و الثالث: أن يعبدَه لأنَّ العبادة نسبةٌ شريفةٌ إليه و النسبة الشريفة توجب شرفاً
للمنتسب.

فالأوَّل هو الطبقة العليا؛ لأنَّ الغرض فيه ذاته تعالى.

ثمَّ الثاني؛ إذ الغرض هو بالقياس إلى العبادة.

ثمَّ الثالث؛ لأنَّ الغرض هو العبادة بالقياس إليه؛

فالغرض في هذه الثلاثة إمَّا نفسه تعالى فقط أو هو مع ملاحظة العبادة؛ فهذا غرضٌ
بالذات؛ و غير ذلك من الأغراض كرياضة الهَمِّ و القوَّى - كما مرَّ - أغراضٌ بالعرض لا
بالذات.

و هذه الطبقاتُ الثلاث لا يعبدون اللهَ لرغبة في الثواب و لا لرهبة عن العقاب؛ إذ لو كان
كذلك لكان المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي إلى العبادة؛ و يكون الإله واسطةً إلى
شيءٍ غيره؛ و ذلك الشيء هو الغاية و هو المطلوبُ دونه؛ فيكون الغير هو المقصودُ بالذات
و الحقُّ بالعرض؛ و المرادُ بـ«الغاية» الغرض.

قال:

إشارةً

[إلى غرض غير العارف من العبادة]

المستحلُّ توسيطُ الحقِّ مرحومٌ من وجهٍ؛ فإنَّه لم يطعمْ لذَّةَ البهجة به^١؛
 فيستطعمها^٢؛ إنَّما معارفته مع اللذاتِ المُخدَّجة؛ فهو حَنُونٌ إليها؛ غافلٌ
 عتاوراءها.

أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ الشَّيْخُ غَرَضَ الْعَارِفِ مِنَ الْعِبَادَةِ وَغَرَضَ غَيْرِهِ مِنْهَا أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ حَالَ ذَلِكَ
 الْغَيْرِ؛ فَقَالَ: مَنْ يَسْتَحِلُّ - أَيَّ مَنْ يَجْزُ - أَنْ يُجْعَلَ الْحَقُّ وَاسِطَةً إِلَى حَصُولِ الثَّوَابِ أَوْ
 الْخُلَاصِ عَنِ الْعِقَابِ فَهُوَ مَرْحُومٌ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ لَمْ يَذُقْ طَعْمَ الْبَهْجَةِ؛ فَيَسْتَطْعِمَهَا - أَيَّ يَطْلُبُ
 طَعْمَهَا -؛ فَإِنْ [مَنْ] لَمْ يَذُقْ لَذَّةَ النِّكَاحِ - كَالْعَيْنِ - لَا يَطْلُبُهَا، بَلْ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّذَاتِ النَّاqَصَةَ؛
 فَهُوَ إِلَيْهَا مُشْتَاقٌّ وَ عَنْ سَائِرِ اللَّذَاتِ غَافِلٌ^٣.

قال:

وَمَا مَثَلُهُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْعَارِفِينَ إِلَّا مَثَلُ الصَّبِيَّانِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْمُحْتَكِنِينَ؛
 فَإِنَّهُمْ لَمَّا غَفَلُوا عَنْ طَيِّبَاتٍ يَحْرُصُ عَلَيْهَا الْبَالِغُونَ^٤ وَ اقْتَصَرَتْ بِهِمْ
 الْمُبَاشَرَةُ عَلَى طَيِّبَاتِ اللَّعِبِ صَارُوا يَتَعَجَّبُونَ مِنْ أَهْلِ الْجِدِّ إِذَا زَوَّروا
 عَنْهَا عَائِفِينَ لَهَا عَاكِفِينَ عَلَى غَيْرِهَا.

أقول:

مَثَلُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ غَفَلُوا عَنِ الْبَهْجَةِ بِالْحَقِّ وَ رَامُوا اللَّذَاتِ النَّاقِصَةَ الْخَسِيسَةَ بِالْقِيَاسِ
 إِلَى الْمُبْتَهِجِينَ بِهِ كَمِيلِ الصَّبِيَّانِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْبَالِغِينَ الْكَامِلِينَ؛ فَإِنَّ الصَّبِيَّانَ لَمَّا غَفَلُوا عَنْ
 الطَّيِّبَاتِ الَّتِي يَحْرُصُ عَلَيْهَا الْبَالِغُونَ وَ يَطْلُبُونَهَا وَ اقْتَصَرُوا بِالْمُبَاشَرَةِ عَلَى طَيِّبَاتِ اللَّعِبِ وَ
 اللُّهُوِّ يَتَعَجَّبُونَ مِنْ أَهْلِ الْجِدِّ إِذَا عَدَلُوا عَنْ طَيِّبَاتِ اللَّعِبِ وَ اللُّهُوِّ كَارِهِينَ لَهَا عَاكِفِينَ عَلَى
 غَيْرِ اللَّعِبِ وَ اللُّهُوِّ الْمُحْتَكِّ مِنَ تَجَارِبِ الدَّهْرِ.

«ازور» أي عدل؛ و «العائف» الكاره؛ يُقال: «عاف» أي كره؛ و «العاكف» المقيم.

٣. A: + و.

٢. E: فيستطعمها.

١. A: - به.

٤. E: لبالغون.

قال:

كذلك مَنْ غَضَّ النَقْصُ بَصْرَهُ عَنْ مَطَالَعَةِ بَهْجَةِ الْحَقِّ؛ أَعْلَقَ كَفِّهِ^١ بِمَا يَلِيهِ
 مِنَ اللَّذَاتِ لَذَاتِ الزُّورِ؛ فَتَرَكَهَا فِي دُنْيَاهُ عَنْ كُرْزِهِ؛ وَ مَا تَرَكَهَا إِلَّا لِيَسْتَأْجَلَ
 أَضَاعَافَهَا؛ وَإِنَّمَا يَعْبُدُ اللَّهَ^٢ وَيُطِيعُهُ لِيَخَوَّلَهُ فِي الْآخِرَةِ شَبْعَةً مِنْهَا؛ فَيَبِيعُ
 إِلَى مَطْعَمِ شَهْيٍ وَمَشْرَبِ هَنِيٍّ وَمَنْكَحِ بَهْيٍ؛ إِذَا بُعِثَ عَنْهُ فَلَا مَطْمَحَ
 لِبَصْرِهِ فِي أَوْلَاهُ وَأُخْرَاهُ إِلَّا إِلَى لَذَاتِ قَبْقَبِهِ وَذَبْذَبِهِ.

أقول:

يعني هكذا يكون مَنْ غَضَّ نَقْصُهُ بَصْرَهُ عَنْ مَطَالَعَةِ بَهْجَةِ الْحَقِّ وَأَعْلَقَ كَفِّهِ بِمَا أَدْرَكَ
 مِنَ اللَّذَاتِ الدُّنْيَاوِيَّةِ وَهِيَ اللَّذَاتُ الَّتِي لَا حَقِيقَةَ لَهَا؛ كَالْأَعْمَى الَّذِي يَطْلُبُهَا شَيْئًا؛ فَتَعْلَقُ
 كَفِّهِ بِمَا يَلِيهِ سِوَاهُ كَانَ مَطْلُوبًا لَهُ أَوْ لَمْ يَكُنْ؛ فَإِذَا تَرَكَهَا فِي الدُّنْيَا فَإِنَّمَا تَرَكَهَا عَنْ كُرْزِهِ؛ وَمَعَ
 ذَلِكَ فَإِنَّهَا تَرَكَهَا لِيَأْخُذَ أَضَاعَافَهَا مُوَجَّلَةً فِي الْآخِرَةِ؛ وَإِنَّمَا يَعْبُدُ اللَّهَ وَيُطِيعُهُ لِيُعْطِيَهُ فِي
 الْآخِرَةِ شَبْعَةً مِنَ اللَّذَاتِ الَّتِي أَدْرَكَهَا فِي الدُّنْيَا؛ فَيَبِيعُ إِلَى مَطْعَمِ شَهْيٍ وَمَشْرَبِ هَنِيٍّ وَ
 مَنْكَحِ بَهْيٍ؛ إِذَا أُخْرِجَ عَنِ الْقَبْرِ فَلَا مَطْمَحَ لِبَصْرِهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ إِلَّا إِلَى لَذَاتِ الْبُطْنِ وَ
 الْفَرْجِ.

يُقال: «أَعْلَقَ الشَّيْءَ» إِذَا أَخَذَهُ بِأُظْفَارِهِ بِحَيْثُ دَخَلَتْ فِيهِ؛ وَ «الزُّورُ» الْكَذِبُ؛
 «اسْتَأْجَلَ» أَيِ طَلَبَ أَجَلًا؛ وَ «التَّخْوِيلُ» الْإِعْطَاءُ وَ التَّمْلِيكُ؛ «الشَّهْيُ» مِنَ الشَّهْوَةِ؛ وَ
 «الْهَنِيءُ» مِنَ الْهَنَاءِ؛ وَ «الْبَهْيُ» مِنَ الْبَهَاءِ؛ «بُعِثَ» أُخْرِجَ؛ «طَمَحَ» أَيِ نَظَرَ إِلَى فَوْقَ؛ وَ
 «الْقَبْقَبُ» الْبُطْنُ؛ وَ «الذَّبْذَبُ» الذِّكْرُ.

وَ الشَّيْخُ لَاحِظَ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ وَفَى شَرَّ قَبْقَبِهِ وَذَبْذَبِهِ فَقَدْ وَفَى»^٣ وَ «الْلَقْلَقُ»
 اللِّسَانُ.

قال:

والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار^٤ قد عرف اللذة الحقَّ وولَّى

١. E: كتفيه. ٢. E: + تعالى.

٣. راجع: مجموعة وزام، ج ١، ص ١٠٥ مع قليل من التفاوت بصورة «...» وذبحه و لقلقه دخل الجنة» في بحار الأنوار، ج ٦٣، ص ٣٣٨ و...؛ شرح نهج البلاغة (ابن أبي الحديد)، ج ١٠، ص ١٣٦ و... .

٤. A: + و.

وجَهه سَمَتَهَا مسترحماً^١ على هذا المأخوذ عن رَشْدِهِ إلى ضِدِّهِ؛ وإن كان ما يتوخَّاه بِكِدِّهِ مَبْذُولاً له بحسب وعْدِهِ.

أقول:

قد مرَّ ذِكرُ مَنْ غَضَّ النَقْصُ بَصَرَهُ عن سَبِيلِ الرِّشَادِ حتَّى عدل عن اللَّذَّةِ الحَقِّ الأوَّلِ إلى اللَّذَاتِ الباطِلَةِ؛ فأَمَّا الَّذِي استبصر في طُرُقِ الْأَخْيَارِ بهدَايَةِ الحَقِّ قد عرف اللَّذَّةَ الحَقَّ وولَّى وجهه نحوَ سَمَتِهَا مسترحماً على هذا المأخوذ عن طُرُقِ رَشْدِهِ إلى الضلالِ وإن كان ما يطلبه بِكِدِّهِ مَبْذُولاً له بحسب ما وعد.

«الشجون» جمع «شَجَن» وهو طريق الوادي؛ و«الإيثار» الاختيار؛ و«السمت» الطريق المستقيم؛ «يتوخَّاه» يرومه.

<الفصل السادس>

<في درجات العارفين>

<وهي إحدى عشرة>

<الأولى>

<درجة المريدين>

قال:

إشارة

[إلى أوَّل درجات العارفين وهي الإرادة]

أوَّلُ درجاتِ حركاتِ العارفين ما يسمُّونه هم «الإرادة»؛ وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانيّ أو 92B/ الساكن النفس إلى العقْدِ الإيمانيّ من الرغبة في اعتلاقِ العروة الوثقى؛ فيتحرّك سرُّه إلى القدس ليتألَّ من روح

١. في بعض نسخ الاشارات: مترحماً.

الاتصال؛ فمادامت درجته هذه فهو مريدٌ.

أقول:

للعارفين في السلوك إلى جناب الحق درجاتٌ أوليها درجةُ الإرادة؛ وهو ما يحصل للإنسان إما باليقين البرهاني وهو أقوى المراتب؛ أو بالفطرة السليمة والنفس القدسية وهو أوسطها؛ أو بسكون النفس بالعقد الإيماني بأن هناك بهجة وسعادة؛ وإن كان بالتقليد من الرغبة في الاعتلاقي بالعروة الوثقى وهي التوجه إلى الله تعالى معرضاً عما سواه؛ كما قال تعالى: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ»؛ فتوجب تلك الرغبة أن يتحرك سرُّه ونفسه إلى جناب الحق لينال روح إدراكه وبهجة حياته؛ فمادامت درجته هذه فهو مريدٌ.

فالإرادة على اصطلاحهم هي الرغبة الباعثة لتحريك السرِّ إلى جناب القدس لنيل إدراكه.

قوله «ما يعتري» أي ما يعرض؛ يُقال «اعتلق» أي أحبه واعتصم به.

قال:

إشارة

[إلى ثاني درجات العارفين وهي الرياضة]

ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة؛ والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية ما دون الحق عن مستن الإشار؛

والثاني: تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل و

التوهم^٢ إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي متصرفاً عن التوهمات

المناسبة للأمر السفلي؛

والثالث: تلطيف السرِّ للتنبه.

أقول:

الدرجة الثانية هي الخوض في السلوك إلى جناب القدس وهي الرياضة؛ والغرض

منها أمور ثلاثة:

أولها: ما دون الحق عن سبيل الإيثار والاختيار؛

والثاني: تطوُّع النفس الأتارة؛ وهي القوة الحيوانية الآمرة للشهوة والغضب بالتخيُّل والتوهم إلى جذب اللذات البدنية ودفع المطالب الحقيقية للنفس المطمئنة؛ وهي القوة العاقلة للمعارف الحقيقية والمطالب القدسية لتنجذب قوة الخيال والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمور القدسية منصرفاً عن التوهّمات المناسبة للأمور السفلية.

الثالث: تلطيف السرّ للتنبيه؛ أي يجعل السرّ مستعداً لأن تتخيَّل فيه الصور العقلية العينية والمعارف الإلهية بسرعة؛ وذلك لأنَّ التوجّه إلى المطلوب يتعسّر مع وجود المانع. فالواجب أولاً إزالة المانع إمّا خارجي أو داخلي؛

فالأمر الأول هو إزالة الموانع الخارجية ويُسمّى «تجريداً»؛

والثاني إزالة الموانع الداخلية ويُسمّى «تعديلاً»؛

والثالث هو توجّه النفس المطمئنة إلى جناب الحقّ ويُسمّى «توجّهاً».

و«الرياضة» تسخير البهيمة لفةً؛ و«التنحية» الإزالة؛ و«المستن» الطريق.

قال:

والأوّل يُعين عليه الزهد الحقيقي؛

والثاني يُعين عليه عدّة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة ثمّ الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحّن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكيّ بعبارةٍ بليغةٍ ونغمةٍ رخيمةٍ وسمتٍ رشيدٍ؛

وأما الغرض الثالث فيعين عليه: الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة.

أقول:

الأوّل يُعين عليه الزهد الحقيقي؛ وهو الإعراض عن الأمور الدنيوية سرّاً وعلانيةً؛ إذ

مع تعلّق القلب بها وإن تركت ظاهراً لا يحصل الغرض وهو تصفية الباطن.
والثاني يعين عليه أمور:

إحديها: العبادة المقرونة بالفكر في صفات الله تعالى من العلم والقدرة وغيرها لتصير
الهمم والقوى مشغولة بالأمور القدسية منصرفة عن السفليات كما عرفت من قبل [من] أنّ
العادة مستعين بالعبادة على رياضة الهمم والقوى ليخرجها بالتعويد إلى جناب الحق؛
وثانيها: الألحان الطيبة المستخدمة لقوى النفس للنفس؛ وذلك لأنّ النفس تشغل
بالألحان الطيبة وتستغرق فيها لالتذاذها بالتأليفات المتفكّقة والنسب المنتظمة الواقعة في
الصوت الذي هو مادة النطق لحصول حالة شبيهة بالدغدغة النفسانية لحرمان الغائب
المشوب بتلذذ الآتي؛ فتذهل عن الأمور البدئية؛ فتكفّ عن استعمال القوى في الأمور
البدئية؛ وهذه إغانة بالذات؛ وأما بالعرض فهي أن تستخدم القوى بواسطة إيقاع الكلام
الذي لحن بها في محلّ القبول عند الأوهام؛ وذلك لأنّه إذا قرن بذلك الصوت كلاماً باعث
على طلب الكمال يؤثر في النفس غاية التأثير لتنبّه النفس بكمالها واستعمال ذلك الكلام
على الألحان التي استغرقت النفس في ما بالطبع التذاذاً وطيباً؛ فتميل إلى التوجّه بذلك
الكمال حقيقياً كان أو مجازياً؛ كما يشاهد من العاشق عند سماع شمائل المعشوق في
الألحان ومن طالبي الرياسة والجاه الدنيوي عند سماع ما يناسب ذلك؛ فحينئذ تغلب
النفس على القوى الشاغلة إياها وطوّعتها في ذلك؛

وثالثها: الكلام الوعظي - إقناعياً كان أو غيره - من قائل زكيّ ليكون ذلك كالشهادة
على حقيقة كلامه؛ فتتأثر النفس بعبارة بليغة، أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على
كمال ما يقصده من غير زيادة ونقصان؛ ولو انضمّ الفصاحة مع البلاغة صار تأثر النفس
أقوى، لاستعمالها على المجازات الموجبة لالتذاذ النفس؛ فإنّ مدلول هذا الكلام يكون
ظاهراً من وجه خفياً من وجه؛ فيحصل هناك 93A/ بإدراك قدر الظاهر لذّة مشوبة بالألم
بالشوق إلى القدر الخفي؛ فتحصل حالة شبيهة بالحكمة والدغدغة النفسانية وتكون
بنغمة ليّنة؛ إذ الصوت القوي يقرع الدماغ [و] يشوّش النفس؛ وللنغمات تأثيرات في
الانفعالات النفسانية من البسط والقبض والحرق وغيرها؛ و«سمت رشيد» أي يكون

مؤدّياً إلى سبيلِ الحقِّ؛ فإذا حصلتْ هذه الأمورُ تتأثّر النفسُ و تميلُ إلى جنابِ الحقِّ و تقوي على القوّى و تجذبها إلى الأمور القدسيّة.

و أمّا الغرضُ الثالثُ فيُعِين عليه الفكرُ اللطيفُ بأن يكونَ معتدلاً في الكميّةِ و الكيفيّةِ؛ و العشقُ العفيفُ و هو العشقُ النفسانيُّ الذي مبدأه مشابهةُ نفسِ العاشقِ لنفسِ المعشوقِ في الجوهرِ؛ و يكونُ أكثرُ ما تعجّبه شمائلُ المعشوقِ من أفعاله و أقواله و رضاه و سخطه لا الشهوة؛ كما في العشقي الحيوانيُّ الذي مبدأه شهوةُ حيوانيّةٍ و طلبُ لذّةٍ بهيميّةٍ؛ فإنَّ أكثرَ إعجابه يكونُ بصورتهِ و خلقتهِ و لونه و أعضائه.

و الأوّلُ يفيدُ للنفسِ رويّةً و وجداً و انقطاعاً عن الشواغلِ البدنيّةِ و إعراضاً عمّا سوى معشوقه؛ فيغلبُ على القوّى.

و الثاني بالعكس؛ فتغلبُ عليها القوّى.

و هما مجازيّان و الحقيقيّ ما يكونُ بالنسبةِ إلى الله تعالى.
و «الشّمال» - بالكسر - الخلق و جمعه «الشّمائل».

<الدرجة الثالثة >

<هي درجة اللوائح >

قال:

إشارة

[إلى ما يسمّى عند العارف بالوقت]

ثمّ إنّهُ إذا بلغتْ به الإرادةُ و الرياضةُ حدّاً ما عنثَ له خلساتُ من اطلاعِ نورِ الحقِّ عليه لذيدةٌ كأنّها بُروقٌ تومضُ إليه ثمّ تخذُ عنه؛ و هو المسمّى عندهم «أوقاتاً»؛ و كلُّ وقتٍ يكتنفه وجدانٌ وجدّ إليه و وجدّ عليه.
ثمّ إنّهُ لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض.

أقول:

هذه الدرجة تحصل للمريد بعد الرياضة؛ فإذا بلغت إرادته ورياضته حدّاً ما عرضت له أمورٌ لذيذة يظهر ويخفى سريعاً من اطلاع نور الحق، كأنها بروق تلمع لمعاً خفيفاً سريعاً؛ ثم تخدم عنه.

وهذه الأمور سُميت عند أهل الطريق «أوقاتاً» لاحظوا في هذه التسمية قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملكٌ مقربٌ ولا نبيٌّ مرسلٌ»^١ ويكون كلُّ وقتٍ محفوظاً بوجدَيْن: وجدٍ إلى مثله لما حصل له من لذّة ذلك الوقت؛ ووجدٍ على فواته.

ثم إن هذه الأوقات تكون في أوّل الرياضة قليلةً ثم إذا أَمِنَ فيها كثرَت. يُقال «عنّ» أي عرض؛ و«الخلسات» جمع خلسة؛ وهي السلبية؛ والخلّس السلب؛ و«أومض» أي لمع لمعاً سريعاً؛ وإِنما سُميت هذه اللوامع بـ«الغواشي»؛ لأنّها تغشاه تغطاه.

<الدرجة الرابعة>

<وهي درجة التذكّر>

قال:

إشارة

[إلى رابع درجات العارفين]

ثم^٢ إنّه ليتوغّل في ذلك حتّى يغشاه في غير الارتياض؛ فكلّما لمَح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكّر من أمره امرأة؛ فغشيه^٣ غاش؛ فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيءٍ.

١. راجع: تفسير الصافي، ج ١، ص ١١٨؛ بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ٢٤٣ و....

٢. ٣. A: يغشاه.

٢. E: - ثم.

أقول:

هذه الدرجة الرابعة هي أن يصير بالإمعان في الارتياض بحيث تغشاه تلك اللوامع في غير حال الارتياض؛ فيصير بحالة متى لمح شيئاً من الأشياء تُبصر به عاج سرّه من ذلك الشيء إلى جناب الحقّ ويتذكّر من جناب القدس أمراً؛ فيغشاه غاشٍ؛ فيصير ذلك الشيء كالمرآة له؛ فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيء. يُقال «لمح» أي نظر نظراً خفيفاً. «عاج» أي رجع.

<الدرجة الخامسة>

<وهي درجة الأنس>

قال:

إشارة

[إلى خامس درجات العارفين]

و لعله إلى هذا الحدّ تستعلي عليه غواشيه و يزول هو عن سكينته؛ فيتنبّه^١ جليسه لاستيفازه عن قراره؛ فإذا طالت عليه الرياضة لم تستفزّه غاشية و هدي للتلبّيس فيه.

أقول:

هذه الدرجة الخامسة للمرتاض إذا بلغ إلى الدرجة التي ذكرناها قبل؛ فربّما تستعلي عليه تلك الغواشي واللوامع؛ فيزول هو عن وقاره لما يرد عليه من الأمر العظيم بغتة وهو غافل؛ فينهزم عنه دفعة حتّى يتنبّه جليسه لاضطرابه عن قراره؛ فإذا طالب الرياضة يصير نفسه متأهبةً ليلقيها متوقّعةً لعودها؛ فلم تستفزّه غاشية و يقدر على كتمان حاله عن جليسه؛ إذ هو يستكف عن استيفازه في تلك الحالة.

«السكينة» الوقار؛ و «الاستيفاز» الجلوس منتصباً غير مطمئن؛ و يُقال: «استفزّه

الخوف وما شَبَّهه» أي يستخفُّه؛ وأراد به «التلبيس» كتمان العيب.

<الدرجة السادسة >

<حوي درجة المعرفة >

قال:

إشارة

[إلى سادس درجات العارفين]

ثمَّ إنَّه لتبلغَ به الرياضة مَبْلَغاً ينقلب له وقتُهُ سَكِينَةً؛ فيصير المخطوفُ مألوفاً
والمَويضُ شهاباً بَيِّنًا؛ وتحصل له مُعارفَةٌ مستقرَّةٌ كأنَّها صحبةٌ مستمرَّةٌ و
يستمتع فيها ببهجته؛ فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً.

أقول:

الدرجةُ السادسةُ هي أن يصيرَ المرتاضُ بالرياضة بحيث ينقلب وقتَ اضطرابه سَكِينَةً
و يصير المخطوفُ المسلوبُ مألوفاً و اللعانُ شهاباً بَيِّنًا؛ وتحصل له مع الحقِّ الأول
مُعارفَةٌ مستقرَّةٌ كانت تلك المِعارفَةُ صحبةً مستمرَّةً و تستمتع في تلك المِعارفَةِ ببهجةِ
الحقِّ؛ فإذا انقلب عن تلك المِعارفَةِ إلى جانبِ الغرور انقلب مع الحزنِ و الندامةِ و التأسفِ
على ما فاتته.

<الدرجة السابعة >

<هي درجة الحضور >

قال:

إشارة

[إلى سابع درجات العارفين]

و لعلَّه إلى هذا الحدِّ يظهر عليه ما به؛ فإذا تَغَلَّغَ في هذه المُعارفَةِ قلَّ

ظهوره عليه؛ فكان وهو غائب حاضراً وهو ظاعنٌ مقيماً.

أقول:

المرتاضُ مادام في الدرجة السادسة يظهر عليه ما به من العروجِ إلى جناب القدس و الرجوع عنه؛ فإذا أمعن في الرياضة انقلب إلى الدرجة السابعة وهي أنه يصير بحيث يقلّ ظهورُ ذلك /93B/ عليه، بل يكون عند العروج إلى الحق كما هو عند الرجوع إلى الخلق؛ فيكون مع كونه غائباً حاضراً ومع كونه ذاهباً مقيماً.

يقال «تغلغل الماء في الشجر» أي تخلّلها؛ و«ظعن» أي سار.

<الدرجة الثامنة >

هو هي درجة التملك <

قال:

إشارةً

[إلى ثامن درجات العارفين]

و لعلّه إلى هذا الحدِّ إنّما تتسنى^١ له هذه المعرفة أحياناً ثم يتدرّج إلى أن يكون له متى شاء.

أقول:

مادام المرتاضُ في الدرجة السابعة فقد تحصل له هذه المعرفة حيناً دون حينٍ ثم يتدرّج في ذلك إلى أن يحصل له متى شاء.

«تسنى» أي تعلو؛ يُقال «سنا» أي علا؛ وفي بعض النسخ «تيسّر» وهو أظهر.

١. E: يتيسّر.

و في الشرح قال الطوسي: «و في بعض النسخ إنّما يتسنى له أي ينفتح و يتسهّل يقال سناه أي فتحه و سهّله.»

<الدرجة التاسعة > حو هي درجة الاعتبار >

قال:

إشارة

[إلى تاسع درجات العارفين]

ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة؛ فلا يتوقف أمره إلى مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ عبرة^١ وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار؛ فيسح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون.

أقول:

ثم إنه بعد المرتبة الثامنة يتقدم إلى المرتبة التاسعة وهي أن يصير بحيث لا يتوقف أمره إلى مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً من الأشياء يعتبر منه عبرة؛ و«العبرة» النوع من العبور كالجلوس من الجلوس؛ وإن لم تكن ملاحظته إلى ذلك للاعتبار؛ فيعرض له تعريج عن عالم الزور إلى جناب القدس؛ فيكون هو مستقراً متوجهاً إلى الحق؛ والغافلون عن حاله يحتفون حوله متعجبين عنه و يتنبه بجناب القدس. و«التعريج» الوقوف بالمكان؛ و جاز أن يكون مبالغة للعروج وهو الارتقاء؛ و«حف و احتف» أي طاف عليه و استدار حوله.

<الدرجة العاشرة >

حو هي درجة التردد >

قال:

إشارة

[إلى عاشر درجات العارفين]

فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سرُّه مرآةً مجلوةً مُحاذياً بها شطرَ الحقِّ؛ و
درَّت عليه اللذاتُ العُلَى و فَرِحَ بنفسه لما بها من أثرِ الحقِّ؛ وكان له نظرٌ
إلى الحقِّ ونظرٌ إلى نفسه وكان بعدُ متردداً.

أقول:

إذا عبر المرتاضُ نيلَ الرياضة و وصل إلى نيلِ المقصود صار سرُّه و نفسه بالرياضة و
التوجُّه إلى الحقِّ مرآةً مجلوةً مُحاذياً بها شطرَ الحقِّ؛ فيتمثَّل فيه أثرُ الحقِّ و فاضتْ عليه
اللذاتُ الحقيقيَّةُ و أثرُ الكمالات الإلهيَّة؛ فيصير فرحاً بنفسه لما نال منه من رتبته بأثرِ
الحقِّ؛ فيكون له نظران: نظرٌ إلى نفسه و نظرٌ إلى الحقِّ؛ وكان بعدُ متردداً كما نُقل عن بعض
العارفين.

يُقال «درّ اللبَن و غيره» أي انصبَّ و فاض.

<الدرجة الحادية عشر>

<و هي درجة الوصول>

قال:

إشارة

[إلى الدرجة الحادية عشر للعارفين]

ثمَّ إنَّه ليَغيبُ عن نفسه؛ فيلحظ جنابَ القدس فقط؛ و إن لحظ نفسه فمن
حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزینتها؛ و هناك يحقُّ الوصول.

أقول:

هذه الدرجة هي الدرجة العليا و هي درجةُ الوصولِ إلى الله تعالى؛ و هي أن يصيرَ
بحيث يغيب عن نفسه؛ فلا يلحظ إلا جنابَ الحقِّ؛ و لو يلحظ نفسه فلا يلحظها إلا من
حيث هي لاحظة إلى جنابِ الحقِّ لا من حيث هي مزينة بزينة حصلت لها من أثرِ الحقِّ؛
كما في الدرجة العاشرة؛ فيكون ملاحظته إليها بالمجاز أو بالعرض.

وهذه آخر درجات السلوك إلى الحق؛ فدرجات السلوك هي ما بعد الرياضة التي هي الاستعداد للسلوك؛ وذلك لأن كل حركة لها مبدأً ووسطاً ومنتهاً؛ وإذا كان مفارقة كل حد من الوصول إلى ثلثه لا يكون دفعة؛ فيكون لكل منها أيضاً ابتداءً ووسطاً ومنتهاً؛ والجميع تسعة:

فـ[١] «اللوامع» و[٢] «التذكّر» و[٣] «الأنس» لبداية السلوك؛

و[٤] «المعارفة» و[٥] «الحضور» و[٦] «التملّك لوسطه»؛

و[٧] «الاعتبار» و[٨] «التردد» و[٩] «التوحيد» لآخره.

إذ الأولى من كل مثلثة ابتداءً في ذلك الحد؛ والثانية حالة زائلة؛ والثالثة ملكة مستقرّة فيه؛ والله أعلم.

<الفصل السابع >

<في أن كل درجة هي قبل درجة الوصول فهي ناقصة بالقياس إليها >

قال:

تنبيه

[في نقصان الدرجات التي هي دون الوصول بالقياس إليه]

الالتفات بما تنزّه عنه «شغل»؛

والاعتداد بما هو طوع من النفس «عجز»؛

والتبجّع بزينة الذات من حيث هي الذات وإن كان بالحق «تية»؛

والإقبال بالكلية على الحق «خلاص».

أقول:

أراد أن يبين أن كل درجة - من الزهد والعبادة وغيرهما - ناقصة بالقياس إلى درجة

الوصول؛ إذ التنبيه على نقائصها يتضمّن التنبيه على نقصان ما قبلها؛

فقال: «التبجُّحُ بزينةِ الذات» مؤدِّيَّةٌ إلى ما احترز بتلك الدرجة عنه.

قال: «الالتفات إلى ما تنزّه عنه شُغلٌ» أي الالتفاتُ بالزهد و التركِ إلى ما تنزّه عنه اشتغالٌ بما سوى الحق؛ لأنَّ التنزّهَ عمّا سوى الحقِّ اشتغالٌ بإفناء تلك الأمور وإعدامها؛ وذلك لا يمكن إلّا بالشعور بتلك الأمور؛ فيكون الزهدُ مؤدِّيّاً إلى شيءٍ احترز بالزهد عنه و هو الاشتغالُ بغير الحق؛ و الاعتدادُ من النفس بما هو طوعُ النفسِ الأثارةِ من العبادةِ و غيرها لتعتيها على أفعالها عجزٌ و ضعفٌ؛ فالهدايةُ مؤدِّيَّةٌ إلى ما احترز بها عنه و هو عجزُ النفسِ عن النفسِ الأثارةِ.

ثمَّ عقِبَه الشيخُ بدرجةِ التردّدِ المنتهيةِ إلى درجةِ الوصول؛ إذ التنبيهُ على نقصانها يتضمّنُ التنبيهَ على نقصانِ ما قبلها؛ فقال: «التبجُّحُ بزينةِ الذات من حيث هي الذات وإن كان بأثرِ الحقِّ تيه» و حيرةٌ؛ إذ يصير متردّداً بين النفس و الحقِّ؛ فقد أدّت هذه الدرجةُ أيضاً إلى ما يحترز عنه بالسلوك.

ثمَّ ذكر 94A/ أن الخلاصَ من جميع ذلك بالوصول إلى جناب الحقِّ.

<الفصل الثامن>

<في جملة مقامات العارفين من أوّل السلوك إلى منتهى الوصول>

قال:

إشارةٌ

[إلى جميع مقامات العارفين إجمالاً]

العرفان مبتدئ من تفريقٍ و نفصٍ و تركٍ و رَفَضٍ، مُمعِنٌ في جمعٍ هو جمعُ صفاتِ الحقِّ للذاتِ المريدةِ بالصدق؛ منتهٍ إلى الواحد؛ ثمَّ وقوف.

أقول

تكميلُ الناقصِ لا يحصل إلّا بالتركيزِ عن صفَةِ النقصانِ و التحليةِ بصفةِ الكمال؛ و

الأولى سلبيةٌ والثانية إيجابية؛ والسلبية أربعة:

- [١]. تفریق بین ذاتِ العارف و بین ما يشغله عن الحق؛
 - [٢]. و نفَضٌ؛ و هو إزالة آثار تلك الشواغل - من الميل و الالتفات إليها - عن ذاته تكمیلًا لها بالتجرد عنها؛ إذ النفَضُ هو تحريك شيءٍ لتنفصل عنه أشياء مستحقة بالقياس إليه، كالغبار عن الثوب؛
 - [٣]. و تركٌ؛ و هو أن لا يلتفت إليها بعد النفَض؛
 - [٤]. و رفضٌ؛ و هو تركٌ مع إهمالٍ بالكلية.
- و هذه الدرجات الأربع تُسميها الفلاسفة درجاتِ الرياضة السلبية.
- و العرفانُ بعد إفادة درجاتِ التزكية يُفيد مراتباً:
- التحلية: و هو جمعُ صفاتِ الحق للذاتِ المريدة للحق بالصدق من صفات الكمال كالاستغناء و القدرة على ما يقدر عليه غيره؛ و العلم و الرحمة و العدل و اللطف و غيرها؛ و هذه الصفات الوجودية لله تعالى تسمى «صفات الإكرام»؛ و السلبيات - مثل كونه تعالى ليس بجسمٍ و لا متحيزٍ - «نعوت الجلال»؛ و بذلك فسر قوله تعالى: «ذو الجلال و الإكرام»^١؛ و حينئذ يصير العارف متخلياً بأخلاقِ الله تعالى.
- ثم العرفانُ ينتهي إلى حدٍّ لا يبقى هناك وصفٌ و لا موصوفٌ و لا سالكٌ و لا مسلوکٌ إلا الله الواحد القهار و هو مقامُ الوقوف؛ و هذه الدرجة تُسمى «توحيداً».

قال:

إشارة

[إلى أن العارف من آثار الحق على عرفانه]

من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني؛ و من وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به فقد خاض لُبّة الوصول؛ و هناك

درجاتٍ ليست أقلّ من درجاتٍ ما قبله، أثرنا فيها الاختصار؛ فإنّها لا يفهمها الحديث ولا تُشرّحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال؛ ومن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج ليصير^١ من أهل المشاهدة دون^٢ المشافهة؛ ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

أقول:

لما عرف التوحيد والموحد: فمن أثر العرفان لنفس العرفان لا للحق؛ فهو ليس من الموحدين؛ لأنّه يريد مع الحق شيئاً غيره؛ إذ العرفان نسبة بين العارف والمعرف؛ والنسبة تغاير المنتسبين؛ وأما من طلب عرفان الحق للحق حتّى يكون كأنه ما وجد العرفان، بل المعروف؛ فهو خائض معظّم بحر الوصول؛ وهناك درجات ليس بأقلّ من الدرجات التي مرّت في السلوك، بل أعلى وأكثر منها لا يفهمها الحديث ولا تسع في العبارة؛ وذلك لأنّ سفر العارف سفران: سفر إلى الله وسفر في الله تعالى؛ والأوّل هو معيّره ومتناه؛ لأنّه في غير الله وغير صفاته، بل في أحوال العبد وهي متناهية معبّرة بها؛ وأما الثاني فهو ذاته وصفاته تعالى؛ وهو غير متناهية؛ وبها وقعت الإشارة في كلام المجيد: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي»^٣؛ وليست بمعلومة ولا معبّرة؛ لأنّ العبارات موضوعة للمعاني التي يتصوّرها أهل اللغة؛ وأما التي لا يصل إليها إلّا من غاب عن نفسه؛ فكيف يوضع لها ألفاظ حتّى يعبر عنها بتلك الألفاظ؟! وكيف يفهم معناها من لم يتصوّر معناها البتّة؟! واستثنى الخيال؛ فإنّ خيال العارف قد يحكي عمّا يشاهده العارف حالة الوصول إلى جناب القدس محاكاة بعيدة، كما سيجيء في النمط العاشر.

و «المشاهدة» هي وضوح الشيء عند النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم والخيال فيه؛ والفرق بين المشاهدة واليقين بالعقل أنّ الأوّل إدراك بدون منازعة القوى والثاني إدراك مع المنازعة.

٢. أ: ليس.

١. في بعض نسخ الاشارات: فليتدرج الى أن يصير.

٣. سورة الكهف (١٨)، آية ١٠٩.

«الفصل العاشر > >في أخلاق العارفين و أحوالهم <

قال:

تنبيه

[في أَنَّ العارف طَلَّقَ الوجه]

العارفُ هَشٌّ بَشٌّ بِسَامٌ يَبْجَلُ الصَّغِيرَ من تواضعه مثل ما يَبْجَلُ الكبير؛ و
ينبسط من الخاملِ مثل ما ينبسط من النَّبِيهِ؛ وكيف لا يهشُّ و هو فرحانٌ
بالحقِّ و بكلِّ شيءٍ؛ فَإِنَّه يرى فيه الحقَّ؟! وكيف لا يسوي^١ و الجميعُ عنده
سواسيةً. أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل؟!!

أقول:

العارف يكون طَلَّقَ الوجه؛ طَيِّبٌ؛ كثيرُ التبسم؛ يعظَّم الصغيرَ من تواضعه كما يعظَّم
الكبيرَ؛ و ينبسط من المخمول مثل ما ينبسط من المعروف؛ و هذان الخُلُقَان - أعني
الهشاشةُ العامَّةُ و التسويةُ بين الخلق - أثران لخلْقٍ آخر و هو الرضاء؛ و هو ملكةٌ لا يبغي
الإنكارَ على شيءٍ و الخوفَ من هجوم شيءٍ و الحزنَ على فواته؛ و قيل: هو تركُ
الاعتراضِ؛ فقال الشيخُ - بطريق الاستفهام -: «أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل؟!» إذ
الإنكارُ على مخلوقاتِ اللَّهِ تعالى ضِدُّ الرضاء؛ و هو باطلٌ.
«هَشٌّ بَشٌّ» لفظان مترادفان من الهشاشة و البشاشة.
«سواسيةً» أي أشباهٌ و هي جمعٌ على غير قياس.

قال:

تنبيه

[في أَنَّ العارف له أحوال لا يحتمل فيها الصوت الخفي]

العارف له أحوالٌ لا يحتمل فيها الهَمْس من الحَفِيف فضلاً عن ساير
الشواغلِ الخالِجَةِ؛ و هي في أوقاتٍ انزعاجه بسرّه إلى الحقّ إذا^١ تاح
حجابٌ من نفسه أو من حركة سرّه قبل الوصول؛ فأما عند الوصولِ فإما
شُغلٌ له بالحقّ عن كلِّ شيءٍ وإما سِعةٌ للجانبين لسِعةِ القوّة؛ وكذلك عند
الانصرافِ في لباسِ الكرامة؛ فهو أهشُّ خلقِ الله بيهجته.

أقول:

العارف له أحوالٌ لا يحتمل فيها الصوتُ الخفيُّ من جناحِ الطائر فضلاً عن ساير
الشواغلِ الجاذبةِ له؛ و تلك الأحوالُ هي في [أوقاتٍ] 94B/ تكون فيها متزعج السرّ
متوجّهاً إلى الحقّ. إذ ظهر له قبل الوصولِ حجابٌ عن الحقّ إما من جهة نفسه كما يرد
عليها ما يزيل استعدادَه للوصول أو من جهة حركة سرّه كما يعرض لسرّه ميلٌ إلى غير
الحقّ؛ و ذلك لأنّه حينئذٍ يكون مستغرقاً في إزالةِ هذا المانع؛ فلا يحتمل مزاحمةً شاغلٍ
آخر؛ وأما عند الوصولِ إلى الحقّ؛ فلا يتأثر من سnoch واردة إما لكونه مشغولاً بالحقّ بحيث
لا يحسّ بشيءٍ آخر [و] إما لشدةِ اشتغاله بالحقّ أو لقصوره عن الاشتغالِ بالجانبين وإما
لسِعةِ الجانبين بسِعةِ القوّة؛ فلا تشغله الأمورُ الخارجيّةُ عن الحقّ؛ و كذلك عند الانصرافِ
عن جنابِ الحقّ في لباسِ الكرامة لا يتأثر بشيءٍ، بل يتلقّى كلّ ما يرد عليه بانسباطٍ و
بشاشةٍ؛ فهو أهشُّ خلقِ الله تعالى بيهجته.

«الهَمْس» الصوت الخفيّ؛

و «الحَفِيف» صوتُ جناحِ الطائر؛

و «الخالِج» الجاذب؛

و «الانزعاج» الانبعاث؛

و «البَرَح» الظهور بعد [الخفاء].

قال:

تنبيه

[في أن العارف لا يهتبه التجسس والتحسس]

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس؛ ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعثره الرحمة؛ فإنه مستبصر بسر الله في القدر؛ وأما إذا أمر بالمعروف أمر برقي ناصح لا بعنف معيّر؛ وإذا جَسَمَ المعروف فربما غار عليه من غير أهله.

أقول:

العارف لا يهتبه التجسس والتحسس؛ أي لا يشتغل بتجسس أحوال الناس وتفحصها؛ لكونه مشغولاً بأحوال نفسه ذاهلاً عن غيره؛ ولا يتحسس إلا فارغاً أو خائفاً أو غائباً؛ ولا يحيره الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعثره الرحمة؛ أي تكون رحمته أكثر من غضبه؛ فإنه عارف مستبصر بأنه لا يقع شيء إلا بقضاء الله تعالى وقدره؛ والغضب إنما ينبعث من توهم تعدد الفاعل في فعل المغضوب عليه؛ وإذا أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر يكون برقي من تنصيح لا بعنف من توبيخ، لشفقته على خلق الله تعالى؛ وإذا عظم المعروف فربما يستره عن غير أهله غيراً عليه.

وفتره الإمام بأنه إذا عظم المعروف لغير أهله غار منه لا لحسد، بل لأنه غير مستحق له لا يعنيه، أي لا يهتبه.^١

«التجسس والتحسس» لفظان مترادفان بمعنى التفحص؛

«لا يستهويه» أي لا يحيره؛

«يعثره» أي يغشاه ويصيبه؛

و «التعيير» التوبيخ؛

١. راجع: شرحى الإشارات، ج ٢، ص ١٢٣ وفي الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٩٣ قال الطوسي: «و الفاضل الشارح قال في تفسيره: وإذا عظم المعروف بغير أهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد؛ وهو غير مطابق للمتن.»

«جَسْمُ» أي عَظْمُ؛
«غار» من الغيرة.

قال:

تنبيه

[في أَنَّ العارف شجاعٌ جوادٌ صفّاحٌ نساءٌ]

العارف:

- [١.] شجاعٌ؛ وكيف لا وهو بمعزلٍ عن تقيّةِ الموت؟!
- [٢.] وجوادٌ؛ وكيف لا وهو بمعزلٍ عن محبّةِ الباطل؟!
- [٣.] و صفّاحٌ للذنوبِ؛ وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلّةٌ^١ بشرّ؟!
- [٤.] ونساءٌ للأحقادِ؛ وكيف لا وذكره مشغولٌ بالحقّ؟!

أقول:

العارف:

- [١.] شجاعٌ؛ إذ لا خوفَ له عن الموت، لاستبصاره بما له من البهجةِ والسعادةِ بعد الموت؛
- [٢.] وجوادٌ؛ إذ هو معرضٌ عن محبّةِ الباطل وهو متاعُ الدنيا؛
- [٣.] و صفّاحٌ؛ أي كثيرُ الصفحِ والعفوِ عن الزلّاتِ؛ إذ نفسه أكبر من أن يفعلَ عن زلّةٍ الناس؛

[٤.] ونساءٌ للأحقادِ؛ إذ الحِقْدُ خصلةٌ رديّةٌ وذكره مشغولٌ بالحقّ.

وهذه الأربعَةُ تابعةٌ لشرفِ النفسِ باستعلائها على القوى البدنيّة؛ وهي راجعةٌ إلى خُلُقِ الكريم؛ لأنّ مقتضى الكرمِ إمّا بذلُ نفعٍ لا يلزم عليه بذله؛ وهذا أمرٌ وجوديٌّ أو كَفٌّ ضررٍ لا يجب عليه كَفُّه وذلك عديميٌّ؛ والأوّل إن كان بذل النفس فهو الشجاعةُ؛ وإن كان بذل غيرها فهو الجودُ؛ والثاني إن كان مع القدرة فهو العفوُ وإلّا فهو نسيانُ الحقد.

«المعزل» إسم المكان من «العزل» وهو الإلابة والازالة؛ والباء بمعنى في.

قال:

تنبيه

[في اختلاف العارفين في الهمم والإرادات]

العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر؛ وربما استوى عند العارف القشْفُ والتَرَفُّ، بل ربما أثر القشْفُ؛ وكذلك ربما استوى عنده التفلُّ والعطْرُ، بل ربما أثر التفلُّ؛ وذلك عندما يكون الهاجس بباليه استحقار ما خلا الحق؛ وربما أصغى^١ إلى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط؛ وذلك عندما يعتبر عادته من صحة الأحوال الظاهرة؛ فهو يرتاد البهاء في كل شيء؛ لأنه مزينة خطوة من العناية الأولى؛ وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه؛ وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.

أقول:

العارفون قد يختلفون في الهمم والإرادات بحسب ما يختلف فيهم من السوانح الداعية بسبب ما يختلف عندهم من دواعي الاعتبار في الأشياء؛ وربما استوى عند العارف الفقر والتنعُّم، بل ربما أثر الفقر؛ وربما يستوي عنده تغيير النكهة والتطيب، بل ربما اختار الأوَّلَ وذلك عندما يكون الخاطر بباليه استحقار ما سوى الحق؛ فهذا نوع من العبرة؛ وربما يميل إلى الزينة ويحب من كل جنس أكرمه ويكره ناقصه وسقطه؛ وذلك عندما يعتبر عادته من صحة الأحوال الظاهرة؛ فيحصل له عبرة طلب الحُسْنِ والبهاء في كل شيء؛ وذلك لشيئين:

أحدهما: أن الحُسْنَ والبهاء لزيادة حظ من العناية الأزلية؛

والثاني: أن الأحسن أقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بشوقه من الأمور

القدسيّة الكاملة؛ و اختلاف هذه أحوال قد يكون بحسب اختلاف العارفين و قد يكون بحسب اختلاف وُقتي عارفٍ واحدٍ.

و «القشف» تغيّر الحال من الفقر و غيره؛

و «الترف» التّنعّم؛

و «التفل» تغيّر النكهة لدوام استعمال الطيب؛ /95A

و «العطر» التّطيّب؛

و «الصفو» الميل؛

و «عقيلة كلّ شيء» أكرمه؛ و عقيلة البحر درّه؛

و «الخداج» الناقص؛ يُقال «خداج» للصلوة التي لم يُقرأ فيها الفاتحة؛

و «السقط» الرديّ؛

و «البهاء» الحسن؛

و يُقال «حظي فلان عند الأمير حُظوةً - بالضمّ والكسر - و حُظَّةً» إذا صار ذا شرفٍ و

قُرْبٍ؛

و «عكف عليه» أي أقبل عليه مواظباً.

قال:

تنبيه

[في أن العارف قد يكون في حكم مَنْ لا تكليف له]

و العارف ربّما ذهل في ما يُصار به إليه؛ فغفل عن كلّ شيءٍ؛ فهو في حكم

مَنْ لا يُكَلَّفُ؛ و كيف و التكليف لِمَنْ يعقل التكليف حالاً ما يعقله و لِمَنْ

اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف؟!

أقول:

العارف قد يستغرق في ما يَسْنَحُ له من جانبِ القدس بحيث يغفل عن كلّ شيءٍ حتّى

نفسه؛ فأخلّ لهذا السبب ببعض التكاليف الشرعيّة؛ فلا يتأثّم بذلك؛ إذ هو في حكم مَنْ

لا يُكَلَّف؛ إذ التكليف يكون لمن عقل التكليف؛ ومع ذلك في حال يعقل التكليف؛ لأنّه وإن كان عاقلاً للتكليف لكن إذا لم يكن على حال كونه عاقلاً له لا يكون مكلفاً، كالنائم والغافل عمّا يكلفه به.

وأيضاً: التكليف في الجملة لمن له قصدٌ وتعتمد في شيء وإن لم يعقل التكليف كالصبيّ والسكران كذلك؛ وأوجب فعلهما الضمان والغرامة؛ وبهذا أشار بقوله: «وَلَمَنْ اجترح بخطيئته» أي ألزم على نفسه شيئاً بتعمده وقصده؛ وأمّا مَنْ غفل عن كلّ شيء من التكليف والتعمد وغيرهما؛ فكيف يُكَلَّف بالتكاليف؟!

«الذهول» الاشتغال؛

و«الاجتراح» الاكتساب؛

ويقال: «خطي خطأ وخطيئة» أي تعمد في شيء.

<الفصل الحادى عشر>

<في قلّة العارفين>

قال:

إشارة

[إلى أن القطب عند أهل الطريقة واحد]

جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ واردٍ أو يطلع عليه إلّا واحد بعد واحد؛ ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكةٌ للمفكّل عبرةٌ للمحصّل؛ فمن سمعه فاشمأزّ عنه؛ فليتهم نفسه لعلّها لاتناسبه؛ وكلّ ميسر لما خلق له.

أقول:

جناب الحقّ سبحانه وتعالى أجلّ وأعظم من أن يصل إليه كلّ واحدٍ أو يطلع عليه إلّا

واحدٌ بعد واحدٍ؛ وأشار الشيخُ بهذا إلى قطبِ الأولياء؛ فإنَّ مذهبَ أهلِ الطريقة أنَّ القطبَ لا يكون إلاَّ واحداً؛ فإذا ارتحل قام مقامه آخر.

و من ندرة وقوع ما يشتمل عليه فصولُ هذا الفنِّ وصوبته إذا سمع المغفلُ شيئاً منه ضحك منه؛ لكن يحصل للمحصل عبرةٌ وتنبُّهٌ بذلك؛ فمن سمعه فتقبَّض و يفرِّ عنه فذلك يوجب اتِّهامَ نفسه بأنَّها لا تناسب هذا الفنَّ؛ فلعلَّها لا تناسبه؛ فلا يتيسَّر له ذلك؛ إذ لا يتيسَّر لأحدٍ إلاَّ ما خُلِقَ له، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إعملوا؛ فكلَّ ميسرٍ لما خُلِقَ له.»^١

«الشرية» من المَشَرع وهو مورد الشارية؛

و «الضحكة» ما يضحك عنه؛

و «الاشمئزاز» التقبُّض والنفور.

[بعض مصطلحات أهل التصوف]

ولنختتم شرحَ هذا النمطِ ببعضِ مصطلحاتِ أهلِ التصوف؛ نقول:

الخاطر: عندهم هو ما يرد على النفس من السوانح الداعية إلى أمرٍ ما من الأمورِ العاليةِ والسافلةِ.

و الرجاء: هو ابتهاجُ النفسِ بإمكانِ حصولِ ما يلائمها في المستقبل.

و الشكر: هو ملاحظةُ النفسِ لما نالَتْ ممَّنْ أنعمَ عليها من إعطاءٍ نفعٍ أو دفعٍ مضرَّةٍ من كمالاتِ النفسِ أو البدنِ و تحريكِ الآلةِ المعبَّرةِ لإخبارِ النوعِ بذلك.

و التوكُّل: هو دوامُ ملاحظةِ حُسْنِ القضاءِ والقَدَرِ في جميعِ الحوادثِ مع قطعِ النظرِ عن الأسبابِ الطبيعيَّةِ.

و الرضاء: هو خُلُقٌ لا يبقى لصاحبه إنكارٌ على شيءٍ ولا خوفٌ من هجومٍ شيءٍ ولا حزنٌ على فواتٍ شيءٍ.

و البسط: هو كَوْنُ النفسِ في ما هي فيه على نشاطٍ و ضرب بهجةٍ.

و القبض: هو حزنٌ للنفسِ يكاد يبطل دواعيها في ما هي فيه؛ وهو إمَّا لكلالِ القوى

١. راجع: التوحيد (الصدوق)، ص ٣٥٦؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٢٢ و...

الجرمانيّة أو لقنوط أو لإلهام أو منام محرّر لم يبق في الذكر عينه ولكن بقي أثره؛ فيتحير الشخص في سببه؛ وقد يكون لشهادة النفس بنكبة وغير ذلك.

و اللوائح: هي خلصات نوريّة لذيدة تطرأ؛ فتطوي بسرعة كالبروق الخاطفات.

و الجمع: هو إقبال النفس إلى جناب العالي دون التفات إلى الكثرة البدنيّة.

و التفرقة: هي كون النفس متصرّفة في القوّى البدنيّة المختلفة.

و الحضور: هو سكون النفس في عالم القدس بحيث تغيب عن الحواس؛ و يُقال بالنسبة إلى الحواس غيبة؛ إذ الحضور في أحد الجانبين غيبة عن الآخر.

و الشكر: و هو سانح قدسيّ للنفس يؤدي إلى إبطال نظام الحركات.

و الصّخو: هو الرجوع عن هذه الحالة.

و الهيبة: حالة ترد على النفس الناطقة عند ملاحظة مراتب المبادئ؛ فيستحقر نفسها للقرب و الانتساب إلى الحق؛ وإن كانت نسبتُه بعيدة.

و الأنس للنفس يتضمّن ابتهاجاً لفيض الأنوار الملذّة؛ فتصير مطمئنّة بالنسبة إلى المبادئ.

و التوحيد: هو إفراذ النفس عن علائق الأجرام بحسب الإمكان على وجه ينطوي ملاحظة ما سوى الحق.

و المكاشفة: هي علم النفس بأمر جزئيّ - ماضياً أو آتياً - بفكر أو حدس أو سانح غيبيّ.

و الفناء: هو سقوط ملاحظة النفس لذاتها من شدّة استغراقها في ملاحظة ما يلتذّ به.

و المحو: هو سقوط شعورها بما سوى المحبوب و عن الفناء أيضاً.

فهذه عشرون كلمة من مصطلحاتهم؛ و الصوفيّ هو الذي اجتمعت فيه هذه الملكات الشريفة.

قال:

الخُطُّ العاشر في أسرار الآيات <الغريبة>

حواسب العلامات العجيبة من المعجزات الصادرة من الأنبياء و الكرامات الواقعة
من الأولياء و السحر الصادر من السَّحرة؛ و هي أسرارٌ مِّنْ أُطْلِعَ عليها /95B/ فقد فاز فوزاً
عظيماً؛
و فيه فصول: <

<الفصل الأول > <إِنَّ العارف قد يمسك عن القوت مدَّة>

قال:

إشارةً
[إلى إمكان إمساك العارف عن القوتِ مدَّةً غيرَ معتادة]
إذا بلغك أنَّ عارفاً أمسك عن القوتِ المرزوءِ [له] مدَّةً غيرَ معتادةٍ؛ فأسجِعْ
بالتصديق واعتبِرْ ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة.

أقول:

إذا سمعتَ أنَّ عارفاً أمسك عن القوتِ المنقوصِ بالارتياضِ مدَّةً طويلةً؛ فأرفقْ و سهِّلْ بالتصديق؛ فإنَّ في الطَّبيعةِ أسباباً إن اعتبرتها وقعتَ عليها و ستجد إليها بعد ذلك سبيلاً.

و «المرزوء» المنقوص؛

و «أسجع» أي إعف عفواً تاماً.

قال:

تنبيه

[في السبب الطبيعي للإمساك عن القوت مدَّة غير معتادة]

تذكَّر أنَّ القوى الطَّبيعيَّة التي فينا إذا شغلتْ عن تحريكِ الموادِّ المحمودَّة لهضم^١ الموادِّ الرديئةِ انحفزت الموادُّ المحمودَّةُ قليلاً التحلُّل غنيَّةً عن^٢ البدل؛ فربَّما انقطع عن صاحبها الغذاء مدَّةً طويلةً لو انقطع مثله في غير حالة، بل عُشر مدَّته هلك؛ و هو مع ذلك محفوظُ الحياة.

أقول:

قد تبَّه الشيخُ على سبب ذلك مطلقاً. ثم ذكر في العارف خاصَّةً و ذكر من الأوَّل سببَيْن بدنيَّ - و هو ما في هذا التنبيه - و نفسانيَّ - و هو ما في الآتي - و ذلك لأنَّ القوى الطَّبيعيَّة مهما كَفَتْ عن تحريكِ الموادِّ المحمودَّة بسببِ اشتغالها بهضمِ الموادِّ الرديئة - كما في الأمراض الحادَّة - بقيت الموادُّ المحمودَّة - التي هي مدارُ سلامةِ البدن - محفوظةً على حالها؛ فلا تحتاج إلى البدل؛ فلا تقع الحاجةُ إلى الغذاء؛ إذ الاحتياجُ إليه إنَّما يكون لتحصيلِ بدلٍ ما يتحلَّل من الموادِّ المحمودَّة؛ فربَّما انقطع الغذاء عن صاحبِ الموادِّ الرديئة مدَّةً مديدةً لو انقطع عن مثله في غير حالته أغنيها عن القوتِ تلك المدَّة أو عُشر تلك المدَّة هلك و هو محفوظُ الحياة.

قال:

تنبيه

[في السبب النفساني للإمساك عن القوت مدّة غير معتادة]

أليس قد بان لك أنّ الهياتِ السابقة إلى النفس قد تهبط منها هياتٌ إلى قُوى بدنيّة، كما تصعد من الهياتِ السابقة إلى القُوى البدنيّة هياتٌ تنال ذات النفس؟ وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعرِ الخوف من سقوط الشهوة وفسادِ الهضم والعجزِ عن أفعال طبيعيّة كانت مواتية؟! أقول:

هذا هو السبب النفساني؛ وقد سبق في النمط الثالث أنّ كلّ واحدٍ من النفس والبدن قد يفعل عن هياتٍ تعرض لصاحبه أولاً فقد تهبط هياتٌ نفسانيّة إلى قُوى بدنيّة على وجه جزئيّ، كما تصعد من القُوى البدنيّة هياتٌ إلى النفس على وجه كليّ؛ وكيف لا يهبط وأنت عالمٌ بأنّ الواحدَ متى إذا استشعر بالخوف يعرض له سقوطُ الشهوة من الطعام وفسادُ الهضم والعجزُ عن الأفعال الطبيعيّة التي كانت مطاوعة له حتّى يكاد أن لا يقدر على المشي ولا يتمكّن من الحركة.

فعلّم من هذين التنبيهين أنّ في الطبيعة أسباباً للإمساك عن القوت مدّة غير معتادة.

قال:

إشارة

[إلى استغناء العارف المبتهج بجناب الحقّ عن الغذاء مدّة]

إذا راضت النفس المطمئنة قُوى البدن انجذبت خلف النفس في مهمّاتها التي تنزعج إليها - احتيج إليها أو لم يحتج - فإذا اشتدّ الجذب^١ اشتدّ الانجذاب؛ فاشتدّ^٢ الاشتغال عن الجهة المولّئ عنها؛ فوقفت الأفعال الطبيعيّة المنسوبة إلى قوّة النفس النباتيّة؛ فلم يقع من التحلّل إلّا دون ما

يقع في حالة المرض.

أقول:

هذا إشارة إلى بيان السبب المختص بالعارف؛ وهو أن النفس المطمئنة لما راضت القوى البدنية و طوعتها بحيث انجذبت إليها في مهماتها التي يتوجه إليها - سواء احتيج إلى تلك القوى في تلك المهمات أو لا - فإن اشتد جذب النفس إياها إلى عالمها اشتد انجذاب تلك القوى؛ فاشتد كُف تلك القوى عن الجهة والأفعال التي ولت إليها من الجذب والهضم والتغذية المنسوبة إلى النفس النباتية؛ فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حال المرض؛ فلهذا استغنى العارف المبتهج بجناب الحق عن الغذاء مدة.

ومن هنا قال عليه السلام: «لست كأحدكم. أنا أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»^١ وأما إن هذا التحلل والاحتياج إلى الغذاء أقل مما في المرض؛ فسيطلب عليك الآن مفصلاً.

قال:

وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وإن لم يكن لتصرف الطبيعة؟! ومع ذلك ففي أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور؛ فالعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المواد^٢ وزيادة أمرين: فقدان تحليل - مثل سوء المزاج الحار - وفقدان المرض المضاد للقوة؛ وله معين^٣ ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن؛ وذلك نعم المعين؛ فالعارف أولى بالتحفاظ قوته؛ فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد^٤ لمذهب الطبيعة.

أقول:

هذا بيان كون التحلل والاحتياج إلى الغذاء ههنا أقل مما في المرض؛ وذلك من ثلاثة

١. راجع: عوالي اللئالي، ج ٢٢، ص ٢٣٣؛ مناقب ابن شهر آشوب، ص ٢١٤؛ بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٠٨ و.... قال النبي هذه العبارات في ما وقع له عند المعراج؛ وفي هذا أنشد المولانا: «جون أبيت عند ربي فاش

شد / يطعم ويسقى كناية زاش شد.

٢. E: المادة.

٣. E: مضاداً.

٤. في بعض نسخ الاشارات: معنى.

أوجه:

الأول: يتعلق بالمواد؛

والثاني: بالقوى؛

والثالث: بالمجموع.

أما الأول: فلأنّ المرضَ الحارَّ لا يتجرّد عن تحلّلٍ ما بسببِ الحرارة الغريبة الواردة على الموادّ المسماة بـ«سوء المزاج» وإن لم يكن ذلك التحلّل لتصرّف الطبيعة. أما الثاني: فلأنّ المرضَ موجدٌ ما يضادّ القوى البدنيّة ويضعّفها من الأخلاط الرديئة والكيفيات الفاسدة؛ فيحتاج إلى زيادة الموادّ المحمودّة لتقوية تلك القوى التي لا يبقى منحصراً إلّا عند تعادل الأركان؛ وذلك المضادّ غيرٌ موجودٍ حال الانجذاب إلى الحقّ؛ فإذن للعارف ما للمريض من انحفاظ الموادّ بسبب اشتغال الطبيعة عنها؛ وزيادة أمرين؛ وهما ما ذكر في المريض من موجبي الاحتياج إلى الغذاء.

وأما الثالث: فهو السكون البدنيّ اللازم/96A حالة الانجذاب بسبب ترك القوى البدنيّة أفاعيلها في تلك الحالة؛ والسكون البدنيّ معينٌ قويٌّ في حفظ الموادّ عن التحلّل؛ إذ الحركات البدنيّة أقوى التحللات؛ فالعارف أولى بانحفاظ قوّته من المريض؛ فليس ما يحكي لك من إمساك القوت مدّة معتادة بمضادّ لمذهب الطبيعة.

«الفصل الثاني >

<في أن العارف قد يتمكّن من الأفعال الشاقة >

قال:

إشارة

[إلى أن في طاقة العارف فعلاً أو تحريكاً أو حركةً يخرج عن وسع مثله]
إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوّته فعلاً أو تحريكاً أو حركةً يخرج عن وسع

مثله، فلا تتلقَّه بكلِّ ذلك الاستنكار؛ فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبار^١ مذاهب الطبيعة.

أقول:

إذا بلغك أنَّ عارفاً أطاق بقوَّته فعلاً كحملٍ ثقلٍ عظيمٍ أو قلعةٍ أو تحريكٍ جسمٍ ثقلٍ أو حركةٍ سريعةٍ بحيث لا يطيقه غيره؛ فلا تتلقَّ الخبرَ بهذه الأشياء بالإنكار؛ فإنَّك تجد له سبباً من مذاهب الطبيعة كما سيجيء في التنبيه.

قال:

تنبيه

[في سببِ تمكَّنِ البعض من فعلِ الأفعالِ الشاقَّةِ]

قد يكون للإنسان - وهو على اعتدالٍ من أحواله - حدٌّ من المُنَّةِ محصور المنتهى في ما يتصرَّف فيه ويحرَّكه. ثمَّ تعرض لنفسه هيئَةً مَّا؛ فتخطَّ قوَّتها عن ذلك المنتهى حتَّى يعجزَ عن عُشرِ ما كان مسترسلاً فيه، كما يعرض له عند خوفٍ أو حزنٍ؛ أو تعرض لنفسه هيئَةً مَّا؛ فيتضاعف منتهى مُنَّته حتَّى يستقلَّ به بكُنْه قوَّته، كما يعرض له في الغضبِ أو المنافسةِ، و كما يعرض له عند الانتشاءِ المعتدلِ، و كما يعرض له عند الفرحِ المطربِ.

أقول:

بيِّن الشَيْخُ في هذا التنبيهِ سببَ التمكنِ من الأفعالِ الشاقَّةِ مطلقاً ثمَّ في العارفِ خاصَّةً: أمَّا الأوَّل: فاعلم أنَّ مبدأ القوَّةِ البدنيَّةِ هو الروحُ الحيوانيُّ؛ فالعوارضُ الموجبةُ لانقباضِ الروح و حركتهِ إلى الداخل، كالخوفُ والحزنُ تقضي انحطاطَ القوَّةِ [و] المقتضية لانبساطه و حركتهِ إلى الخارج يوجب ارتفاعها كالغضبِ والمزاحمةِ عند سلبِ ما يرغب فيه، لاشتغالِ الروحِ حميَّةً، والسُّكرِ المعتدلِ؛ إذ المفرط يسكن حرارةَ الروح و يضرُّ بالأرواحِ الدِّماغيةَ؛ فلذلك يتردَّد و يزيل العقلُ؛ و الفرحِ المطربِ؛ إذ فيه ينسبط

الروح انبساطاً معتدلاً لا المفرط؛ لأنه يوجب انتشار الروح.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن للإنسان إذا كان على اعتدالٍ من أحواله الموجبة لزيادة التمكّن ونقصانه حدّاً معيّناً من القوة. ثم قد تعرض لنفسه هيئة في ما ذكر؛ فتنحط قوّته عن ذلك المنتهي حتّى يعجز عن عُشر ما كان قادراً عليه؛ وقد تعرضها حالة كما ذكر؛ فيتضاعف منتهى قوّته حتّى يستقلّ بذلك التضاعف كنه ما يمكنه المنة القوة.

و «الاسترسال» الانبساط؛

و «كُنه الشيء» غايته؛

و «المنافسة» طلبُ الغلبة عند سلبِ المرغوب فيه؛

و «الانتشاء» السكر.

قال:

فلا عجب لو عُنْتُ للعارف هَزَّةً، كما يعنّ عند الفرح؛ فأولت القوى التي تعرض^١ له سَلاطَةً أو غشيته عَزَّةً^٢ كما يغشى عند المنافسة؛ فاشتغلت^٣ قواه حميَّةً؛ وكان ذلك أعظم وأجسم ممّا يكون عند طربٍ أو غضبٍ؛^٤ وكيف لا وذلك بصريح الحقّ ومبدأ القوى وأصل الرحمة؟!

أقول:

إذا عرفت أسباب زيادة القوة في الطبيعة فتعرف أن في العارف تكون تلك الأسباب أقوى وأشدّ؛ إذ فرحة بهجة الحقّ أقوى من فرح غيره؛ و طلبُ غلبته على مخالف الحقّ أشدّ من طلبِ غيره؛ وله مع ذلك مددٌ من الحقّ فائض الخيرات مبدء القوى وأصل الرحمة؛ فجاز أن يقوى في حاله من أحواله الإلهية على فعلٍ لا يتمكّن عليه كثير من الناس، كما قال شيخُ العارفين [وأمير المؤمنين على] كرم الله وجهه: «والله ما قلعتُ بابَ خبير بقوة جسمانيّة ولكن قلعتها بقوة ربّانيّة»^٥

٣. في بعض نسخ الاشارات: اشتعلت.

٢. E: غشية عَزَّة.

١. E: - تعرض.

٤. E: غضب أو طرب.

٥. راجع: الأمالي (الصدوق)، ص ٥١٤؛ بشارة المصطفى، ص ١٩١؛ روضة الواعظين، ج ١، ص ١٢٧؛

«عن» اعترض؛

و «الهزة» النشاط؛

و «أولت» أعطت من الإيلاء وهو الإعطاء؛

و «العزة» طلب الغلبة.

<الفصل الثالث >

<في سبب الإخبار عن الغيب >

قال:

إشارة^١

[إلى جواز إخبار العارف عن الغيب]

و إذا بلغك أنّ عارفاً حدث عن غيب؛ فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير؛
فصدّق ولا يتعسّر عليك الإيمان به؛ فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً
معلومة.

أقول:

إذا سمعت أنّ عارفاً أصاب في الإخبار عن الغيب متقدماً على وقوعه إمّا ببشرى^٢ أو
نذير^٣؛ فلا تستبعد ذلك؛ فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً.
وهذه خاصية ثالثة للعارف أشرف من المذكورين؛ وسيوضحها الشيخ في ستة عشر
مسئلة:

١. E: تنبيه.

بحار الأنوار، ج ٢١، ص ٢٦ و....

٢. أي إخباره بوقوع خير.

٣. أي إخباره بوقوع شر.

[المسئلة] <الأولى> <في الإشارة إلى البرهان>

قال:

إشارة

[إلى جواز الاطلاع على الغيب بالتجربة والقياس]

التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب
نيلاً ما في حال المنام؛ فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة
إلا ما كان على زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان.^١
أما التجربة: فالتسامع والتعارف يشهدان به؛ وليس أحد من الناس إلا و
قد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق^٢ إلا أن يكون أحدهم
فاسد المزاج نائم قوي التخيل والذكر.^٣
وأما القياس: فاستبصر فيه من تنبيهات.

أقول:

هذا قياس في الشكل الأول.

و تقريره أن يقال:

[الصغرى]: الإنسان قد يطلع على الغيب في النوم؛

و [الكبرى]: كل من كان كذلك فقد يطلع في اليقظة؛ إذ لا مانع من ذلك إلا ويمكن
زواله كما سيجيء ذكره؛

ينتج: «أن الإنسان قد يطلع على الغيب في اليقظة».

أما الصغرى: فيدل عليه التجربة والقياس؛

أما التجربة: فالتسامع والتعارف، أي التجربة يتحقق بأمرين:

[١]. التسامع: وهو أن يسمع أن الغير قد اطلع على الغيب حالة النوم إما عيناً أو تأويلاً؛

١. هامش A: كالاتشغال بالمحسوسات. شرح حكمة الإشراق. ٢. E: + اللهم.

٣. في بعض نسخ الاشارات: التذكر.

[٢]. والتعارف: وهو حصول ذلك للناظر بنفسه.

وكلاهما ثابتان.

أما الأول: فظاهر؛

وأما الثاني: فلأنه ليس أحدٌ من الناس إلّا وقد جرّب^١ في نفسه تجارب ألهمته التصديق بذلك إلّا أن يكون الشخص فاسد المزاج ضعيف القوى المتخيلة والمذكّرة؛ إذ النفس لما اشتغلت بإصلاح المزاج الفاسد فلا يتمكّن من التوجّه إلى العالم العقلي؛ فيتسلّط سلطان الوهم؛ فيحاكي ممّا لا حقيقة له؛ وإذا كانت المتخيلة والمذكّرة ضعيفة قاصرة يختل أحوال النوم؛ إذ المحاكى 96B/ للصور العقلية إنّما يكون المتخيلة والحافظة المذكّرة.

وأما القياس: فسيّضح عليك في التنبيهات.

<المسئلة الثانية >

<في أنّ الجزئيات الصادرة منقوشة في العالم العلوي >

قال:

تنبيه

[في المقدمة الأولى للقياس الدالّ على جواز الاطلاع على الغيب]
قد علمت - في ما سلف - أنّ الجزئيات منقوشة في العالم العقليّ يقيناً على وجه كليّ. ثمّ قد نبّهت^٢ لأنّ الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئيّ؛ ولا مانع لها عن تصوّر اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصريّ.

أقول:

هذا التنبيه ينبئ عن حقيقة مقدّم القياس الموعود.

و القياس هو أن يُقال: إذا انتقشت صور الغيب قبل وقوعها في العقول و النفوس فقد ينتقش بعضها في أنفسنا حالة النوم.

والمقدّم كما تبين في هذا التنبيه وكذا الملازمة كما سيجي.

أما المقدّم: فثابت؛ إذ قد علم ممّا سلف أن الجزئيات مرتسمة في المفارقات على وجه كليّ؛ فلم أيضاً أن الأجرام السماوية لها نفوس منطبعة في موادّها ذوات إدراكات جزئية وإرادات معيّنة تصدر عن رأي جزئيّ وأن الحركات الجزئية السماوية المستلزمة للجزئيات الحادثة في هذا العالم تصدر عن تلك الإدراكات؛ وعرف أن العلم بالعلّة أو الملزوم لا ينفك عن العلم بالمعلول أو اللازم؛ فتكون الجزئيات الواقعة في العالم العنصري قبل وقوعها معلومة لتلك النفوس على وجه جزئيّ؛ والعقول على وجه كليّ؛ وهذا هو مذهب المشائين.

قال:

ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة - التي هي لها كالمبادئ - نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها، بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا؛ وأنها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقاً صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئيّ وآخر كليّ؛ فيجتمع لك ممّا نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقليّ نقشاً على هيئة كليّة؛ وفي العالم النفسانيّ نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والنقشان معاً.

أقول:

ما مرّ هو مذهب المشائين المقتصرين على الحكمة البحثية الصّرفة؛ وأمّا عند الراسخين في الحكمة الكشفية فلها مع تلك النفوس نفوس ناطقة غير حالة في أجزامها مدركة للجزئيات بالواسطة وللكليّات بذواتها كنفوسنا الناطقة؛ فقال الشيخ: إن كان هذا

حقاً فللأجسام السماوية زيادةٌ معني في ما سبق ذكره من انتقاشِ الجزئياتِ الواقعة في عالمنا في العالمِ العلويِّ وهو حصولُ النتائجِ و اللوازمِ من البراهين؛ لأنّه حينئذٍ يكون مدركُ الجزئياتِ و الكلياتِ شيئاً واحداً؛ فيعاون كلُّ من الرأيين لآخر في ذلك الحصولِ بخلاف ما ذهب إليه المشاؤون من تعدّد المدرك.

و يجتمع ممّا ذكرنا أنّ للجزئياتِ في العالمِ العقليّ نقشاً على هيئةٍ كليّةٍ و في العالمِ النفسانيّ الذي هو عالمُ النفس المادّيّة نقشاً على هيئةٍ جزئيّةٍ و هي شاعرةٌ بوقتِ الحدوثِ معيّناً؛ و هذا إشارةٌ إلى مذهب المشائين.

قوله: «أو النقشان معاً» - أي الكلّيّ و الجزئيّ - إلى مذهب الثاني.
و تقديرُ كلامه: ثم إن كان ما يشير إليه و يظهره ضربٌ مستورٌ إلا على الراسخين أنّ لها نفوساً حقاً صار للأجسام السماوية زيادةٌ معني.

و ورد في بعض النسخ «مستوراً» - بالنصب - حالاً من الهاء التي هي ضميرُ المفعول في قوله «ما يلوّحه»؛ و هو أحسن؛ إذ المستور هو الحكمُ بوجودِ تلك النفوس لا النظرُ المؤدّي إلى ذلك.

قوله «أو النقشان» تقديره: «أو يكون النقشان معاً» عطفاً للجملة على الجملة أو يكون عطفاً على محلّ اسم أنّ المفتوحة إذا فُسر قوله «نهيّنا» بـ «أعلمنا» كما في قوله تعالى: «إنّ اللّهَ بريءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ»^١ و لو قرئ «و النقشان» تكون الواو للحال.

<المسئلة الثالثة >

<في إمكان انتقاش نفوسنا بنقش العالمِ العقليّ >

قال:

إشارةٌ

[إلى المقدّمة الثانية للقياس الدالّ على جواز الاطلاع على الغيب]

و لنفسِكَ أن تنتقشَ بنقشِ ذلك العالم بحسب الاستعدادِ و زوالِ الحائل؛ و قد علمتَ ذلك؛ فلا تستكرنَ أن يكونَ بعضُ الغيب ينتقشَ فيها من عالمِهِ؛ و لأزيدنكَ استبصاراً.

أقول:

هذا إشارة إلى ملازمة القياس الموعود بطريقي الإجمال و هي قولنا: إذا ارتسمت الصورة الغيبية فيها فقد ترسم في نفوسنا حالة النوم. و تقريره: إنك قد عرفت في النمط الثالث أن لنفسِكَ أن يتصل بالعالم العلوي و ينتقش بنقشِ ذلك العالم بحسب الاستعدادِ و زوالِ الموانع؛ و إذا كان كذلك فينتقش بعضُ الغيب فيها من عالم الغيب؛ فقابلية النفس إنما يتم بأمرين:

[١]. وجودي: و هو الاستعداد؛

[٢]. و عدمي: و هو زوال الموانع.

و تفصيل القول فيهما يستدعي مقدماتٍ سيأتي بعد ذلك مفصلاً.

<المسئلة الرابعة >

<في أن النفس قد تشتغل ببعض القوى عن البعض >

قال:

تنبيه

[في شرائط انتقاش النفس بما هو مرتسم في المبادئ العالية]
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة؛ فإذا هاج الغضبُ شغل النفس عن الشهوة و بالعكس؛ و إذا تجرد الحس الباطنُ لعمله^٢ شغل عن الحس الظاهر؛ فيكاد لا يسمع و لا يرى و بالعكس؛ فإذا انجذب الحس الباطنُ إلى الحس الظاهر أضل^٣ العقل آله؛ فانبثت^٤ دون حركته الفكرية التي تفتقر

٣. E: أمال.

٢. E: لقلّة.

١. A: تظن.

٤. E: فانبثت.

فيها كثيراً إلى آله؛ و عرض أيضاً شيء آخر وهو أن النفس أيضاً تنجذب إلى جهة الحركة القوية؛ فتتخلّى عن أفعالها التي لها بالاستبداد؛ وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضاً ولم يتأد عنها إلى النفس ما يُعتدّ به.

أقول:

هذه مقدّمة من المقدّمات الموعودة لتفصيل الموانع والاستعداد؛ وهي أن القوى النفسانية والحسية متجاذبة متنازعة؛ أي كلّ منها /97A/ يشغل النفس عن غيره؛ فإنّ الغضب إذا انبعث شغل النفس عن الشهوة والعكس؛ وإذا تجرّد الحس الباطن لأجل عمله شغل النفس عن الحس الظاهر؛ فيكاد أن لا يسمع ولا يرى والعكس؛ فحينئذٍ إذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أضلّ العقل آله؛ إذ القوة المفكرة^١ هي آلة العقل في حركاته العقلية؛ فإذا انجذبت المفكرة إلى الحس الظاهر أضلّ العقل أداة حركته؛ فينقطع عن حركته الفكرية.

وفي بعض النسخ «أمال العقل إليه» أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه؛ و عرض أيضاً مع انقطاع العقل عن حركته الفكرية شيء آخر وهو أن النفس ينجذب إلى جهة الحركة القوية عند هيجان قوة من القوى إمّا للمقاومة أو المعاونة؛ فيخلو عن أفعالها الخاصة بها من التعقّلات والإدراكات العقلية؛ و عكس ذلك إذا صارت النفس ذات مكانة بأن يضبط الحس الباطن في تحت تصرفاتها واستخدامها إيّاها ضعفت الحواس الظاهرة ولم يتأد إلى النفس منها شيء يُعتدّ به، كما إذا كان الإنسان مستغرقاً في فكر أو تخيل قوي؛ فربّما لا يحسّ بالبصر والسمع مع سلامة الحواس.

«الانبثا» الانقطاع؛

و «خارت» أي ضعفت؛ وفي بعض النسخ «و حارت» أي تحيرت.

<المسئلة الخامسة > <في أسباب المشاهدة >

قال:

تنبيه

[في أسباب الارتسام في الحس المشترك]

الحس المشترك^١ هو لوح النقش الذي إذا تمكّن منه صار النقش في حكم المشاهد^٢؛ وربما زال الناقل^٣ الحسي^٤ و بقيت صورته هنيهة^٥ في الحس المشترك؛ فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم؛ وليحضر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأ مستقيماً وانتقش النقطة الجوّالة محيطة دائرة؛ فإذا تمثّلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن.^٦

أقول:

الحس المشترك هو عبارة عن لوح النقش الذي إذا تمكّن ذلك اللوح منه صار النقش في حكم المشاهد مادام مرتسماً فيه؛ ولذلك الارتسام سبب لامحالة إما من خارج أو من داخل.

والأول على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنه يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطرة النازلة عند مشاهدتها في مكانها الأول؛

والثاني: أن مع بقاء السبب كيفاً صورتها المنتقلة إلى مكانها الثاني؛

٣. E. النقش.

٢. E. المشاهدة.

١. A. و.

٥. E. هيئته.

٤. E. + عند الحس؛ وفي بعض نسخ الاشارات: + عن الحس.

٦. A. - إن أمكن.

و الثالث: أن يبقى مع زوال السبب كقيّاتها مشاهدّة في مكانها الأوّل عند مشاهدتها في مكانها^١ الثاني.

ولهذه الثلاثة تُرى القطرُ النازلُ كالخط؛ فإنّ صورة القطرة إذا بقيت مشاهدّة في مكانه الأوّل عند مشاهدتها في الثاني؛ فإذا شوهدت في تلك الحالة قطرةً أخرى في المكان الأوّل شوهد خطّ مستقيم؛ وكذلك في الشعلة الدوّارة؛ هذا إذا كان السبب من الخارج. أمّا الذي من الداخل فقد يُشار إليه في الإشارة الآتية؛ ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده وقال: «إن أمكن».

قوله: «ما قيل» فاعل «وليحضر ذكرك» مفعول بالظرفية كما يُقال: «حضرت المجلس».

<المسئلة السادسة >

<في أنّ المشاهدة قد تكون من سبب داخل >

قال:

إشارة

[إلى الارتسام الخياليّ عن السبب الداخل]

[كما يشاهد في قوم من المبرسمين]

قد يشاهد قومٌ من المرضى والمرورين صوراً محسوسةً ظاهرةً حاضرةً ولا نسبة لها إلى محسوسٍ خارج؛ فيكون انتقاشها إذن من سببٍ باطنٍ أو سببٍ مؤثّرٍ في سببٍ باطنٍ؛ والحسّ المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيّل والتوهّم، كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيّل والتوهّم^٢ من لوح الحسّ المشترك وقريباً ممّا يجري بين المرایا^٣ المتقابلة.

أقول:

قد يشاهد قومٌ من المبرسمين - من المرضى والمرورين؛ وهم الذين غلبت على

١. A: مكان. ٢. A: - كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيّل والتوهّم.

٣. في بعض نسخ الاشارات: المرائي.

مزاجهم الأصلي مُرَّةُ السوداء مَمَّنْ يُعَدَّ في الأصْحَاء - صوراً محسوسة حاضرة؛ وربما يخافون منها و يصبحون و هي ليست بمنفية؛ إذ النفْي المحض لا يشاهد؛ وليست من الموجودات الخارجيّة وإلا لراها سليم الحس و لوجب أنهم إذا أغمضوا أعينهم لا يشاهدونها؛ وقد يبتأ أن المشاهدة هي حصول صورة المشاهد في الحس المشترك وأن له سبباً؛ وإذ ليس ذلك ههنا من سبب خارجي فهو من داخلي و هو القوة المتخيّلة و هي قوة متصرفة في خزانه الخيال تركيباً و تفصيلاً أو من سبب مؤثّر في المتخيّلة، كالنفس الناطقة التي تتأدي الصور منها بواسطة المتخيّلة القابلة لتأثيرها إلى الحس المشترك؛ و السبب الباطن - ابتداءً أو وسطاً - ليس إلا التخيل أو التوهم من القوى الباطنة؛ فالحس المشترك قد ينتقش من الصور الحاصلة في معدن التخيل و التوهم، كما أن تلك الصور تنتقش فيهما من الحس المشترك؛ و هذا يشبه تماكس الصور في المرايا المتقابلة.

<المسئلة السابعة >

<في المانع عن عمل المتخيلة في الحس المشترك >

قال:

تنبيه

[في ما يمنع النفس عن الانتقاش]

ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان:

- [١]. حسّي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبرّه عن الخيال بَرّاً و يغصبه منه غصباً؛
 - [٢]. و عقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفاً فيه بما يعنيه؛ فيشتغل^١ بإذعان^٢ له عن التسلط على الحس المشترك؛ فلا يتمكّن من النقش فيه؛ لأن حركته ضعيفة؛ لأنّها تابعة لا متبوعة.
- فاذا سكن أحد الشاغلين^٣ بقي شاغل واحد؛ فربما عجز عن الضبط؛

٢. E: بالاذعان.

١. في بعض نسخ الاشارات: فيشتغل.

٣. A: المتشاغلين.

فيتسلط^١ التخيل على الحس المشترك؛ فلوّح فيه الصور محسوسة مشاهدة.

أقول:

هذا التنبيه مع كونه مقدّمة لما يأتي يجوز أن يكون جواباً لسؤالٍ مقدّرٍ وهو أن يُقال: لو انعكست الصور من معدن التخيل والتوهم إلى الحس المشترك أوجب في كلّ وقتٍ وفي كلّ حالٍ.

و تقريره أن نقول: لولا الصارف المانع من هذا الانتقاش لوجب أن يدوم بدوام الراسم والمرتسم ولكن له صارفان:

[١]. ما يمنع القابل عن القبول؛ وهو المانع الحسيّ الخارج؛

[٢]. وما يمنع الفاعل ٩٧٨/ عن الفعل؛ وهو الداخل.

أمّا الأول: فلأنّ الإحساس بالخارجيات ينتقل الحس المشترك بسبب ما يرسمه فيه عن غيره من الصور التي تهبط عن المتخيّلة؛ فيسلب إحساس الحس المشترك عن الخيال سلباً؛ لما عرفت في المقدمة الأولى [من] أنّ القوى متنازعة متمانعة؛ وأمّا الذي خلى فهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات؛ فإنّ كلّ واحدٍ منهما يحفظ التخيل عن العمل في الحس المشترك منصرفاً مستخدماً له بما يهّمه من الأمور المعقولة والموهومة؛ فيشغل التخيل بالانقياد له عن التسلّط على الحس المشترك؛ فلا يتمكّن من النفس فيه؛ لأنّ حركة التخيل ضعيفة؛ لأنّها تابعة، كما مرّ في النمط الثالث [من] أنّ القوى التي لها التركيب والتفصيل إذا استعملها العقل تُسمّى «مفكرة» وإن استعملها الوهم تسمّى «متخيّلة»؛ وقد مرّ في المقدمة الأولى أنّ اشتغال النفس ببعض القوى يشغله عن البعض.

وبذلك اندفع اعتراض الإمام [من] أنّ الصغير إن أمكن أن يقبل الصورة الكبيرة من غير تشويش أمكن أن يقبل الحس المشترك الصغير من الصور؛ وإن لم يمكن استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للأشباح العظيمة.^٢

١. في بعض نسخ الإشارات: فتسلط.

٢. راجع: شرحى الإشارات، ج ٢، ص ١٣٢.

وإذا عُلِمَ ذلك فإذا حصل لأحد الشاغلين سكونٌ بسببٍ من الأسباب - كما سيجيء - بقي شاغلٌ واحدٌ؛ فربما عجز عن الضبط؛ فيتسلط التخيُّلُ على الحس المشترك. و«البز» السلب وفي المثل «مَنْ عَزَّ بَزَّ» أي «مَنْ غلب سلب»؛ و«الاعتمال» العمل؛ و«الإذعان» الانقياد.

<المسئلة الثامنة >

<في بيان حالة يزول الشاغلان معاً >

قال:

إشارة

[إلى أن النوم يشغل ذات النفس عن الإدراك]

النوم شاغلٌ للحس الظاهر شغلاً ظاهراً؛ وقد يشغل ذات النفس في الأصل أيضاً^١ بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضة^٢ للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخران جذاباً قد دُلَّت عليه؛ فإنها إن استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن إعمالها شغلاً مآ على ما نبهت عليه؛ فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذابٌ مآ إلى مظاهرة الطبيعة شاغل. على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة؛ وإذا^٣ كان كذلك كانت القوة^٤ المتخيَّلة الباطنة قوَّة السلطان و وجدت الحس المشترك معطلاً؛ فلو حث فيه النقوش المتخيَّلة مشاهدة؛ فيرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة.

أقول:

النوم شاغلٌ للحس الظاهر شغلاً بيتاً عن الإدراكات الحسيَّة ومع ذلك يشغل ذات

٣. E: فإذا.

٢. E: المهتضة.

١. E: أيضاً في الأصل.

٤. E: القوى.

النفس في أصل الإدراكات عن التعقّلات بشيءٍ تنجذب النفس معه من القوى الهاضمة و الغاذية إلى جانب الطبيعة؛ وذلك لأنّ الطبيعة تشغل حالة النوم في الأكثر بالتصرّف في الغذاء وهضمه و تطلب الاستراحة عن الحركات المقتضية للإعياء؛ فتنجذب النفس إليها لشئئين:

أحدهما: أنّ النفس لو لم تنجذب إليها، بل تشغل بعملها لسايعتها الطبيعة و قواها؛ فاشتغلت عن تدبير الغذاء اشتغالاً مآ؛ فأحيل من البدن؛ فاقتضت الحكمة الإلهية أن يكون للنفس حالة اشتغال الطبيعة بهضم الغذاء انجذاباً مآ إلى معاونة الطبيعة؛ فيكون ذلك الانجذاب شاغلاً لها عن فعلها.

و الثاني: أنّ النوم بالمرض أشبه منه بالصحة؛ لأنّه حالة تعرض للحيوان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء و إصلاح أمور الأعضاء؛ و النفس تكون في المرض مشغلة طبعاً بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن؛ فكذا ههنا؛ وإذا زال الشاغلان في النوم صارت المتخيلة مسلّطة و وجدت الحس المشترك معطلاً؛ فأظهرت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة.

<المسئلة التاسعة >

<في بيان حالة نزول شاغلٍ واحدٍ >

قال:

إشارة

[إلى أنّ المرض يشغل ذات النفس عن الإدراك]

و إذا استولي على الأعضاء الرئيسيّة مرضٌ انجذبت النفس كلّ الانجذاب إلى جهة المرض و شغلها ذلك عن الضبط الذي لها؛ فضعف^١ أحد الضابطتين؛ فلم يستكز أن تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك،

لفتورِ أحدِ الضابطين.^١

أقول:

المرضُ إذا استولي على عضوٍ رئيسيٍّ - كالقلبِ و الدِّماغِ و الكبدِ - انجذبت النفسُ إلى إصلاحِ ذلك العضوِ و دفعِ ذلك المرضِ أنْجذاباً قوياً؛ و ذلك الانجذابُ يشغله عن حفظِ القوَّةِ المتخيَّلةِ و استخدامها؛ فيشاهد صورة الغول و أشباهها.

<المسئلة العاشرة >

<في بيان استعداد النفس >

قال:

تنبيه^٢

[في إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك]

[بالسبب المؤثر في السبب الباطن]

كلِّما^٣ كانت النفسُ أقوى قوَّةً كان انفعالُها عن المجاذبات^٤ أقلَّ و كان ضبطُها للجانبينِ أشدَّ؛ و كلِّما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس؛ و كذلك كلِّما كانت النفسُ أقوى قوَّةً كان اشتغالُها بالشواغلِ الحسيَّةِ^٥ أقلَّ و كان يفضل منها للجانبِ^٦ الآخر فضلٌ أكثر؛ فإذا كانت شديدة القوَّة^٧ كان هذا المعنى فيها قوياً.

ثمَّ إذا كانت مرتاضةً كان تحقُّظُها عن مضادات الرياضة و تصرفُها في مناسباتِها أقوى.

أقول:

هذه إشارةٌ إلى السبب المؤثر في السبب الباطن؛ و هي أنَّ انفعالَ النفسِ عن المجاذبات

١. A: - فلم يستنكر ... الظابطين.

٢. E: و كلِّما؛ في بعض نسخ الاشارات: إنَّه كلِّما.

٣. E: المحاكيات.

٤. E: القوي.

٥. A: منها عن الجانب.

٦. E: - الحسيَّة.

٧. A: - تنبيه.

المتמاعة - بدنيّة كانت أو عقليّة - بقدر ضعفها وقوتها؛ فكّلما كانت أقوى كانت أقلّ انفعالاً عن المجاذبات؛ فكانت أشدّ ضبطاً للجانبين - جانب البدن و جانب العقل -؛ فلا يشغله الانجذاب إلى طرفٍ آخر؛ وكلّما كانت أضعف كان الأمر بالعكس؛ وأيضاً كلّما كانت أقوى كان انفعالها عن غيرها أقلّ؛ وكلّما كان كذلك كان اشتغالها عن الجانب الآخر أقلّ؛ فيفضل منه لذلك الجانب فضلة أكثر؛ ولما كانت القوة والضعف من الأمور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية؛ فكّلما كانت قوتها أشدّ كان ضبطها للجانبين أقوى وأشدّ.

ثمّ مع ذلك إن انضمت الرياضة كان 98A/ تحفظها عن مضادات الرياضة - أعني عمّا يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة - وإقبالها على [ما] يقربها إلى تلك الحالة أقوى.

<المسئلة الحادية عشر >

<في كيفيّة ارتسام الصور العقليّة في الحسّ المشترك بسبب النفس >

قال:

تنبيه

[في أنّه إذا قلّت الشواغل الحسيّة قد يقع أن تحصل للنفس فرصة]

[تخلّص فيها عن استعمال التخيّل إلى عالم القدس]

إذا قلّت الشواغل الحسيّة و بقيت شواغل أقلّ لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلّص عن شغل التخيّل إلى جانب القدس؛ فانتقش فيها نقش من الغيب؛ فساح إلى عالم التخيّل وانتقش في الحسّ المشترك؛ وهذا في حال النوم أو في حال مرضٍ ما يشغل الحسّ ويوهن التخيّل؛ فإنّ التخيّل قد يوهنه المرض و قد توهنه كثرة الحركة، لتحلّل الروح الذي هو آله؛

فيسرع إلى سكونٍ ما و فراغٍ؛^١ فتنجذب النفس إلى الجانبِ^٢ الأعلى بسهولة.

أقول:

هذا تنبيهٌ لبيانِ كَيْفِيَّةِ الاطِّلاعِ على الغيب؛ وهو أنه إذا قلَّت الشواغلُ الحسِّيَّةُ قد يقع أن تحصلَ للنفسِ فرصةٌ تخلصُ فيها عن استعمالِ التخيلِ إلى عالمِ القدس و تنالَ تمكَّنَ الاتصالِ بالمعقولِ والنفسِ العلويَّةِ؛ فينتقش فيها نقشٌ من الغيب على وجهٍ كليٍّ؛ ويلوح ذلك النقشُ إلى التخيلِ؛ فيصوره التخيلُ في الحسِّ المشتركِ على وجهٍ جزئيٍّ؛ وهذا إنما يكون في حالةِ النوم؛ لأنَّه شاغلٌ للحسِّ الظاهرِ أو في حالِ مرضٍ ما؛ فإنَّه شاغلٌ للحسِّ و موهِنٌ للتخيلِ أيضاً؛ لاقتضائه فتورَ الأعضاء و قواها؛ والتخيلُ قد توهنه كثرةُ الحركة - فكريَّةٌ كانت أو حسيَّةً - لتحلُّلِ آتِه و هو الروحُ المُنصبُّ في وسطِ الدِّماغِ؛ وإذا وهن التخيلُ شرعَ إلى سكونٍ و فراغٍ؛ فيفرغ النفسُ عنه و يتصلُ بعالمِ القدس بسهولة.

قوله: «قد توهنه كثرةُ الحركة» لا تعلقَ له ظاهراً بسياقِ الكلام و سياقه؛ إذ الكلامُ في النومِ و المرضِ؛ و لا ربطَ له مع أحدهما؛ وقد أوردته بعضُ الشارحين على طريقِ التمسكِ هكذا: المرضُ قد يوهن التخيلَ كما توهنه الحركةُ الكثيرةُ.

و لعلَّ له تعلقاً بالنوم؛ لأنَّ من جملةِ أسبابِ النومِ تحلُّلُ الروحِ لكثرةِ الحركةِ؛ فيشير الشيخُ إلى أنَّ التخيلَ قد يُعتبر في النومِ.

«فَلْتَات» جمع فُلْتَة و هي الفرصة بَعْتَة؛

و «ساح» من السياحة.

قال:

فإذا طرأ على^٣ النفسِ نقشٌ انزعج التخيلُ إليه و تلقَّاه أيضاً؛ و ذلك إمَّا لمُنَبِّهِ من هذا الطارئِ و حركةً^٤ التخيلِ بعد استراحته أو وهنيه؛ فإنَّه سريع^٥

١. A. ٣: إلى.

٢. A. جانب.

٣. E. + ما.

٤. E. + البتَّة.

٥. E. حركته.

[الحركة] إلى مثل هذا التنبيه؛ وإما لاستخدام النفس النطقية^١ له طبعاً؛ فإنه معاون^٢ للنفس عند أمثال هذه السوانح؛ فإذا قبله التخيّل حال تزعج الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك.

أقول:

إذا انتقشت النفس بنقش ذلك العالم ينزع التخيّل إليه و تلقاه؛ وذلك لأحد الأمرين: أحدهما: يعود إلى التخيّل إذا استراح و زال وهنه و كان الواردُ أمراً غريباً؛ فينبّه التخيّل لقوة طريقته؛ فيتحرّك إليه، لكونه بالطبع سريع التنبيه للأموّر الغريبة.

و ثانيهما: يعود إلى النفس؛ و هو أنّ النفس تستعمل التخيّل بالطبع في جميع حركاتها؛ فإنه معاون لها في حركاتها و خاصّة في أمثال هذه السوانح الغريبة؛ فإذا أقبله التخيّل و كانت الشواغل زائلة بسبب النوم أو المرض انتقش منه في الحس المشترك. «السوانح» جمع سانحة و هي الواردُ خيراً؛

و «التزعج» التباعد.

و هذه المقدّمة هي الأخيرة من المقدّمات الموعودة لتفصيل القول في الموانع و الاستعداد؛ و يمكن ضبط حاصلها في قياس، كما يُقال:

- الإنسان قد يشاهد شيئاً بسبب عين خارج إذا زالت الموانع الحسية؛

- و السبب إما المتخيّلة المصورة للصور الغير الحقيقية أو النفس الناطقة الملوّحة للصور الحقيقية الغيبية؛

- فالإنسان إذا زالت الموانع قد يشاهد الصور الكاذبة عند سكون الفعل النفساني و قد يشاهد الصور العقلية لدى النوم أو المرض.

<المسئلة الثانية عشر >

<سبب وقوع ذلك في اليقظة >

قال:

إشارة

[إلى جواز وقوع الخُلس و الإشراق للنفوس القويّة في حال اليقظة]

٢. في بعض نسخ الاشارات: من معاوني.

١. E: الناطقة.

إذا^١ كانت النفس قوّة الجواهر تسع للجوانب المتجاذبة؛ فلم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة؛ فربّما نزل الأثر إلى الذكر؛ فوقف هناك؛ وربّما استولى الأثر؛ فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً و اغتصب^٢ الخيال لوح الحسّ المشترك إلى جهته؛ فرسم ما انتقش فيه^٣ منه^٤؛ لاسيّما و النفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه، مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى و الممرورين^٥؛ و هذا أولى؛ و إذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصراً^٦ أو هتافاً أو غير ذلك؛ وربّما تمكّن مثلاً موفور الهيئة أو كلاماً محصل النظم؛ وربّما كان في أجل أحوال الرتبة^٧.

أقول:

إلى ههنا كان تقريراً لبيان صغرى القياس المذكور في أوّل الفصل. وأما هذه فإشارة إلى كبراه و هي قولنا: «وكل من كان كذلك فقد يطّلع على الغيب»؛ و تقريره: أن النفس الناطقة إذا كانت قوّة الجواهر وافية للجانبين فقد يقع لها مثل هذه الفرصة و الاغتنام في اليقظة؛ أي الخلاص عن الشواغل الحسيّة و التخيليّة؛ فينجذب إلى عالم القدس؛ فيهيّط منه أثراً إلى النفس؛ فذلك الأثر إن كان ضعيفاً يقف في الذكر و لا يصير مشاهدة، كالإلهام الخاطر بالبال، كما قال عليه السلام: «إنّ روح القدس نفث في روعي»^٨؛ و إن كان قوياً؛ فأشرق في الخيال إشراقاً قوياً؛ فيغصب الخيال لوح الحسّ المشترك و يجذبه إلى جهة ذلك الأثر؛ فيرسم الحسّ المشترك ما انتقش فيه من الخيال رسماً لاسيّما و النفس الناطقة مظاهرة للخيال؛ و هذا التصوير غير صارفة لذلك النقش عنه، كما /98B/ يظهره التوهم في المرضى و الممرورين؛ و هذا أولى؛ لأنّ فعل النفس القدسيّة أقوى و أشدّ من فعل التوهم الفاسد و التخيل الضعيف في المرضى و الممرورين؛ فإذا فعل التخيل

٢. A: اعتضت.

١. E: فإذا؛ في بعض نسخ الاشارات؛ و إذا.

٥. E: الممرورين.

٤. E: - منه.

٣. هامش E: منه.

٧. E: الزينة.

٦. A: منظرأ.

٨. راجع: تحف العقول، ص ٤٠؛ الكافي، ج ٢، ص ٧٤؛ المقنعة، ص ٥٨٦؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٤٨ و ... و بصورة «إنّ روح الأمين نفث في روعي» في الكافي، ج ٥، ص ٨٣ و مرآة العقول، ج ١٩ ص ٣٥ و ...

هذا الفعل صار الأمرُ مشاهدًا؛ وذلك يكون مختلفاً في الشدة والضعف؛ فربما يشاهد منظرًا كما يحكى عن الأنبياء عليهم السلام من مشاهدة صورة الملك؛ وربما يسمع كلامًا هاتفًا وربما تمكن مثلاً تمام الهيئة كامل المنظر أو كلاماً محصل النظم وربما يكون ذلك في أجل أحوال الرتبة.

وفي بعض النسخ «في أجل أحوال الزينة»؛ ولعله إشارة إلى مشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة.

«الخلّس» جمعُ الخلّسة كما مرّ؛

و «الانتهاز» الاغتنام؛

و «الهتف والهتاف» الصياح.

<المسئلة الثالثة عشر >

<في مقدّمة ينتفع بها في أحوال هذه المشاهدة >

قال:

تنبيه

[في أن القوة المتخيّلة جُبِلَتْ محاكية لكلّ ما يليها من الإدراكات]
إنّ القوة المتخيّلة جُبِلَتْ محاكية لكلّ ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء إلى شيء أو ضده.
وبالجملة: إلى ما هو منه بسبب؛ وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم نحصلها^١ نحن بأعيانها؛ ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة^٢ لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستلحياً^٣ للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكّر أمورٍ منسية وفي مصالح أخرى.

أقول:

٣. E: مستنجا.

٢. A: + لو.

١. A: نخلصها.

هذه مقدّمة تحتاج إليها في علّة احتياج الصورِ السانحةِ من الغيبِ إلى التعبيرِ - إن كان في النوم - و إلى التأويل - إن كان في اليقظة - كما يجيء .
 أعلمُ أنّ الحكمةَ الإلهيّةَ اقتضتْ أن تُخلَقَ القوّةُ المتخيّلةُ محاكيّةً لكلِّ ما يليها من الإدراكات كالصورِ الخياليّةِ والمعاني الوهميّةِ أو المزاجات كمحاكاتِها - عند غلبةِ الدّمِ أو الصفراءِ أو السوداءِ أو البلغمِ - الألوانِ الحمراءِ والصفراءِ والسوداءِ والبيض؛ و خُلقتْ أيضاً سريعةَ التنقّلِ من الشيءِ إلى شبيهه أو ضده؛ وبالجملة إلى ما هو من أحدهما من الأمور المناسبةِ والمبائنة؛ ولا بدّ لذلك التنقّلِ من سببٍ و لانتقاله إلى معني منها إلى أسبابٍ أخر جزئيّةٍ و إن لم تعلم تلك الأسباب بأعيانها؛ إذ لو لم تكن مجبولةً على ذلك لم يكن للإنسان استعداداً أن يستلوح الحدود الوسطى في الانتقالات الفكرية و ما يجري مجرى الحدود الوسطى كالجزء المستثنى من القياسات الاستثنائية؛ وكذا ما يشبه الأوسط في الاستقراءات والتمثيلات وفي تذكّرِ أمورٍ منسيّةٍ وفي مصالحٍ أخرى كالأمور التي يحكم فيها بأنّ هذا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل.

قال:

فهذه القوّة يزعجها كلُّ سانحٍ إلى هذا الانتقالِ أو تضبط؛ وهذا الضبطُ إمّا لقوّةٍ من معارضةِ النفس أو لشدّةِ جلاءِ الصورة المنتقشة فيها حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّن التمثّل؛ وذلك صارفٌ عن التلذّد و التردّدِ ضابطٌ للخيال في موقفٍ ما يلوح فيه بقوّةٍ^١ كما يفعل الحسُّ أيضاً ذلك.

أقول:

إذا كانت هذه القوّةُ جُبِلَتْ سريعةَ الانتقال المذكور فكلُّ سانحٍ - من خارجٍ أو باطنٍ - يزعجها ويحرّكها إلى هذا الانتقالِ إلى أن يضبطَ من الالتفاتِ إلى غيرِه؛ وهذا الضبطُ إمّا يكون لأحد الأمرين:

[١]. قوّةُ إعراضِ النفسِ عن غير ذلك السانحِ إليه؛

[٢]. وشدّة جلاء ذلك النفس في النفس.

فإنّ كلّاً منهما يوجب أن يكون قبولها له شديد الوضوح متمكّن التمثّل؛ وذلك صارفُ التخيّل عن التلدّد؛ أي الالتفات يميناً وشمالاً؛ وعن التردّد أي الذهاب قداماً وخلفاً، بل توقفه في موقف اللاتّح فيه بقوة، كما يفعل الحسّ أيضاً كذلك عند مشاهدة حالة غريبة؛ فإنّه يبقى أثرها في التخيّل مدّة، وذلك لأنّ القوى الجسمانيّة إذا اشتدّت إدراكاتها تقاصرث عن الإدراكات الضعيفة، كما علّم.

<المسئلة الرابعة عشر>

<في سبب الاحتياج إلى التأويل والتعبير>

قال:

إشارة

[إلى ما يسنح للنفس من الآثار الروحانيّة في النوم واليقظة]

فالأثر الروحانيّ السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة:

[١]. قد يكون ضعيفاً؛ فلا يحرك الخيال والذكر؛ ولا يبقى له أثر؛^١

[٢]. وقد يكون أقوى من ذلك؛ فيحرك الخيال إلا أنّ الخيال يمعن في الانتقال ويخلّى عن الصريح^٢؛ فلا يضبطه الذكر؛ وإنّما يضبط انتقالات التخيّل ومحاكياته؛

[٣]. وقد يكون قوياً جداً و تكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش؛ فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جليّاً؛

[٤]. وقد تكون النفس بها معنيّة؛ فترسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا يتشوّش بالانتقالات.

أقول:

إذا علّم أنّ المتخيّلة سريعة الانتقال و عُرف سبب انضباطها؛ فالأثر السانح حالتي

٢. E: يخلّ التصريح.

١. E: + فيهما.

النوم واليقظة إما أن يكون:

[١]. ضعيفاً جداً

[٢]. أو متوسطاً

[٣]. أو قوياً.

فإن كان ضعيفاً؛ فلا يحرك الخيالَ والذكر؛ فلا يبقى له أثرٌ لا في الخيالِ ولا في الذكر؛ فيصير منسياً.

وإن كان متوسطاً غير منتهٍ إلى حدٍ تضبطه المتخيلة؛ فيحرك الخيالَ والذكر؛ فلا يبقى له أثرٌ لا في الخيالِ ولا في الذكر؛ لكنَّ الخيالَ لعدم انضباطه يسرع في الانتقال؛ فيخلو عن صريح الأثر؛ فلا يتمكّن الذكر من حفظ الصريح، بل يحفظه انتقالات التخيل إلى أشياءٍ آخر ومحاكياته؛

وإن كان الأثر قوياً؛ فلا يخلو من أن تكون النفس مطمئنة الذات أو لا.

فإن كانت انضبطت المتخيلة وترسم الصورة في الخيال ارتساماً واضحاً من غير شائبة شيءٍ آخر وإلا فلا تنضبط المتخيلة ولكن يرسم منها في الذكر ارتساماً قوياً ولا يتشوّش بانتقالات التخيل.

قوله: «رابطة الجأش» أي ثابتة القلب؛

و «الجاش» ما يضطرب من القلب عند هجوم الخوف ويريد به الذات؛ /99A/

قوله: «وقد تكون النفس بها معنيّة» أي قد تكون النفس ذاتها مضطربة مهمومة؛ يقال: «عنيّت بكذا» و «أنا معنيّ به» أي مهموم.

قال:

و ليس أن ما يعرض^١ ذلك في هذه الآثار فقط؛ بل وفي ما تباشره من أفكارك يقظان؛ فربما انضبط فكرك في ذكرك؛ وربما انتقلت^٢ عنه إلى أشياءٍ متخيلة تنسيك مهمتك؛ فحتاج إلى أن تحلّل بالعكس وتصير عن

٢. في بعض نسخ الاشارات: انفلت.

١. E + لك.

السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه إليه وكذلك إلى آخر؛
 فربما اقتنص ما أضله^١ من مهمة الأول؛ وربما انقطع عنه؛ وإنما تقتنصه^٢
 بضرب من التحليل والتأويل.

أقول:

عروض هذه المراتب لا يختص بهذه الآثار، بل يعرض في جميع الخواطر السانحة
 حالة اليقظة؛ فربما ينضبط فكرك بحيث لا تشوشه المتخيلة؛ وربما انتقل عن الذكر بسبب
 انتقال المتخيلة إلى الأشباه والأضداد، كما عرفت حتى تنسى مهمتك؛ فتحتاج إلى تحلل
 بالعكس و ترجع عن الحاضر إلى ما كان قبله؛ ثم إلى ما قبل ذلك؛ فربما يصل الإنسان إلى
 الضالة بعينها برجوعه إليها مرتبة بعد مرتبة؛ وإنما ينقطع عنها في الرجوع والانتقال؛
 فيصطاده بنوع ما من التخيل والتأويل.

<المسئلة الخامسة عشر >

<في فروع هذه الأقسام >

قال:

تذنيب

[في ما لا يحتاج إلى التأويل والتعبير]

[وما يحتاج بحسب الأوقات والأشخاص والعادات]

فما كان من الأثر الذي فيه^٣ الكلام مضبوطاً في الذكر في حالة يقظة أو
 نوم ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو
 تعبير؛ وما كان قد بطل هو و بقيت محاكيته وتواليه احتاج إلى أحدهما - و
 ذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات^٤ - الوحي إلى تأويل
 والحلم إلى تعبير.

٢. E: تقتنيه.

١. في بعض نسخ الإشارات: ضله.

٤. A: - والعادات.

٣. A: في.

أقول:

إذا عُلِمَ من الإشارة السابقة مراتبُ ارتسامِ الآثارِ الروحانية؛ فما كان منها مضبوطاً في الذكرِ في حالة اليقظة أو النوم مضبوطاً ثابتاً كان إلهاماً أو وحياً صريحاً لا يحتاج إلى تعبير؛ وإن لم يكن كذلك، بل بطل ذلك الأثرُ و بقيت في الذكر محاكاته وانتقالاته احتاج إلى أحدهما.

و التأويلُ والتعبيرُ يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات؛ وذلك لأنَّ انتقالَ التخيلِ لا يقتصر إلى تناسبٍ حقيقيٍّ، بل يكفيهِ تناسبُ ظنيٍّ أو وهميٍّ؛ وذلك يختلف بالقياس إلى كلِّ شخصٍ وبالقياس إلى شخصٍ واحدٍ في وقتين أو بحسب عادتَيْن أو موضعين؛ ولهذا يختلف التعبيرُ بحسب الأديانِ والصناعاتِ والولاياتٍ وغير ذلك؛ إذ كلُّ ذلك يقتضي من الألفِ والعادة ما لا يقتضيه الآخَرُ.

ولما لم يكن انتقالاتُ الخيالِ مضبوطةً بنوعٍ مخصوصٍ يتكثر الالتباسُ وينشعب وجوهُ التحليلِ ويحتاج إلى ضربٍ من الحدس؛ ولذلك جاز تعبيرُ الرؤيا وتأويلُ الوحي من الأمورِ العسيرة التي ينفرد بها بعضُ الناس؛ ومع ذلك قد لا يصيبون في تحليلهم دائماً.

«الصراح» الخالص؛

«محاكياته» متشابهاته؛

و «توالي» جمع التالي.

<المسئلة السادسة عشر>

<في أسباب أخرى للنطق بالغيب>

قال:

إشارة

[إلى استعانة بعض الطبائع بأفعال توجب للحسّ والخيال الحيرة]

[لكي تستمدَّ القوَّة العقلية لتلقّي الغيب]

إنّه قد يستعين بعضُ الطبائع بأفعالٍ تعرض منها للحسّ حيرةً و للخيالِ وقفةً؛ فتستعدّ القوةُ المتلقيةُ للغيبِ تلقياً صالحاً؛ و قد وجّه الوهم إلى غرضٍ بعينه؛ فيتخصّص بذلك قبوله، مثل ما يؤثّر عن قوم^١ من الترك^٢ بأنّهم إذا فرعوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو إلى شدّ حيثٍ جدّاً؛ فلا يزال يلهث فيه حتّى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيّل إليه؛ و المستمعة^٣ يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتّى يبنوا^٤ عليه تدبيراً.

أقول:

قد علّم ممّا مرّ أنّ الحسّ الظاهر و الباطن لتجاذبهما تمنعان النفس الناطقة عن التوجّه إلى عالم الغيب؛ فكلّ سببٍ يمسكها عن فعلها فهو يفيد تلقّي النفس للغيب؛ فإذا كان الوهم متوجّهاً إلى غرضٍ معيّن يتخصّص قبوله بذلك الغرض، مثل ما يروي عن قومٍ من الترك أنّهم إذا أرادوا تقدّم معرفة شيءٍ في مهمّاتهم التجأوا إلى كاهنهم و التجأ الكاهن لذلك الغرض إلى عذوٍ سريعٍ جدّاً؛ فلا يزول يتعب فيه حتّى يكاد أن يزول عقله ثم ينطق بما يسنح إليه؛ و المستمعة يحفظون ما ينطق به ليبنوا عليه تدبيراً أمرهم؛ و كذلك يأمر كاهنهم بكرة بالرقص و الحركات السريعة و المعينة في ضرب الأغاني و هو سحر سحراً حتّى كاد أن يغشى عليها؛ فسينطق عنها ما أراد؛ و قد رأيتُ ذلك كثيراً في بلادنا.

قوله «يؤثر» أي يروي؛

و «فزع» التجأ؛

و جاؤا «للسدّ الحثيث» العدو السريع؛

و «يلهث» يلعب يقال «لهث الكلب» إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش؛

و «يغشى عليه» أي يزول عقله؛ و هذا الفعل يجيء على صيغة المجهول ماضياً و مضارعاً؛ يقال: غُشي عليه و يُغشى عليه.

قال:

و^٥ مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمّل شيءٍ^٦

١. E: المستمعون.

٢. E: الاترك.

٣. A: قوم.

٤. E: + من.

٥. E: أو.

٦. E: بنوا.

شَقَافٍ مُرْعِشٍ لِلْبَصْرِ بِرَجْرَجَتِهِ أَوْ مُدْهِشٍ إِيَّاهُ بِشَفِيفِهِ؛ وَ مِثْلُ مَا
يَشْغُلُ^١ بِتَأْمَلٍ لَطِخٍ مِنْ سَوَادٍ بَرَّاقٍ وَأَشْيَاءٍ تَتَرَقَّقُ وَأَشْيَاءٍ تَمُورُ؛
فَإِنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مِمَّا يَشْغُلُ الْحَسَّ بِضَرْبٍ مِنَ التَّحْيِيرِ؛ وَمِمَّا يَحْرِّكُ
الْخَيَالَ تَحْرِيكاً مُحْيِراً كَأَنَّهُ إِجْبَارٌ لَا طَبِيعَ؛ وَ فِي حَيْرَتِهِمَا اهْتِبَالُ
فُرْصَةِ الْخُلْسَةِ^٢ الْمَذْكُورَةِ؛ وَ أَكْثَرُ مَا يُوَثِّرُ هَذَا فِي طَبَاعِ مَنْ هُوَ
بَطْبَاعُهُ إِلَى الدَّهْشِ أَقْرَبُ وَ يَقْبُولُ الْأَحَادِيثَ الْمُخْتَطَلَةَ أَجْدَرُ،
كَالْبُلَّةِ وَ الصَّبْيَانِ؛ وَ رُبَّمَا أَعَانَ عَلَى ذَلِكَ الْإِسْهَابُ فِي الْكَلَامِ
الْمُخْطَلِ^٣ وَ الْإِبْهَامِ لِمَسِيسِ الْجَنِّ وَ كُلِّ مَا فِيهِ تَحْيِيرٌ وَ تَدْهِيشٌ؛ وَ
إِذَا^٤ اشْتَدَّ تَوَكُّلُ الْوَهْمِ بِذَلِكَ الطَّلَبِ لَمْ يَلْبِثْ أَنْ يَعْضُضَ ذَلِكَ
الِاتِّصَالَ؛ فَتَارَةً^٥ يَكُونُ لِمَحَانِ الْغَيْبِ ضَرْباً مِنْ ظَنٍّ قَوِيٍّ؛ وَ تَارَةً
يَكُونُ شَبِيهاً بِخُطَابٍ مِنْ جَنِّيٍّ أَوْ هُتَافٍ مِنْ غَائِبٍ؛ وَ تَارَةً يَكُونُ مَعَ
تَرَائِصِي شَيْءٍ لِلْبَصْرِ مَكَاغِحَةً^٦ ٩٩٩/ حَتَّى تَشَاهِدَ صُورَةَ
الْغَيْبِ مُشَاهَدَةً.

أَقُولُ:

وَ مِثْلُ مَا يُسْتَعَانُ فِي ذَلِكَ بِأَنْ يَشْتَغَلَ مَنْ يَسْتَنْطِقُ بِتَأْمَلِ شَيْءٍ شَقَافٍ مُرْعِشٍ لِلْبَصْرِ
لَا ضَرَارَةَ، كَالْبُلُورِ الْمُضْلَعِ أَوْ الزُّجَاجَةِ الْمُضْلَعَةِ أَوْ مُدْهِشٍ لِلْبَصْرِ لَشَقَافِيَّتِهِ، كَالْبُلُورِ
الصَّافِي الْمُسْتَدِيرِ؛ وَ كَمَا يَشْتَغَلَ بِتَأْمَلِ شَيْءٍ أَسْوَدٍ بَرَّاقٍ، كَمَا يَلْطِخُ بَاطِنُ الْإِبْهَامِ بِالذَّهْنِ وَ
السَّوَادِ الْمَتَشَبِّثِ بِالْقَدَرِ حَتَّى يَصِيرَ أَسْوَداً بَرَّاقاً؛ وَ قَدْ يُقَابَلُ بِهِ الشَّيْءُ الْمَاضِي، كَالسَّرَاجِ؛
فَإِنَّهُ يُوجِبُ زِيَادَةَ التَّحْيِيرِ؛ وَ مِثْلُ مَا يَشْغُلُ بِأَشْيَاءٍ تَتَرَقَّقُ وَ يَلْمَعُ، كَالزُّجَاجَةِ الْمَمْلُوءَةِ مَاءً
صَافِياً الْمَوْضُوعَةِ بِحِيَالِ الشَّمْسِ أَوْ الشَّعْلَةِ؛ وَ كَذَلِكَ الْبُلُورُ وَ الْمِرَاةُ وَأَشْيَاءُ تَمُورُ
كَالْحَرِيِّ وَ النَّاعِرَةِ وَ غَيْرَهُمَا مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْبَصْرِ؛ وَ أَمَّا الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِالسَّمْعِ فَمِثْلُ الْأَصْوَاتِ
الطَّبِيبَةِ الرَّخِيمَةِ أَوْ الْمُنَاسِبَةِ فِي الْحِدَّةِ وَ النَقْلِ، كَالضَّرْبِ بِالْفَتْحَانِ وَ الْجَرَسِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ؛

٣. E: المتخلط.

٢. A: الجلسة.

١. E: + الحس.

٥. A: - يكون.

٤. E: فإذا.

فإنّ جميع ذلك ممّا يشغل الحسّ بنوعٍ من التحيّز؛ وممّا يحرك الخيال تحريكاً محيّراً كان ذلك التحيّز والتحرّك باختيار الخيال وشعوره لا بالطبع؛ لأنّه لو كان بالطبع لا بالشعور لما يمكن الخيال من إدراك ما سنح عليه من النفس؛ وإذا حصلت حيرة الحسّ والخيال حصل اغتنام فرصة التوجّه إلى عالم الغيب؛ وتأثير أمثال ذلك في طبع من هو أقرب إلى التدهّش وقبول الأحاديث البعيدة أقوى كالبلة من الصبيان والنسوان والأكبار.

والتطويل في الكلام المخلّط الغريب الألفاظ والتركيب يعين على تلك الحيرة؛ وكذلك إيهاّم لمس الجنّ وحضورهم وغير ذلك ممّا يوجب التدهّش والتوهّم من التبخيرات والأصوات والكلمات الهائلة.

وإذا اشتدّ توكلّ الوهم واعتماده بذلك الطلب عرض الاتّصال المذكور بسرعة؛ فتارةً يكون لمحان الغيب بنزع من الظنّ القويّ وأخرى بخطاب الجنّ وأخرى سماعاً من هاتفٍ وأخرى من ترآي من شيءٍ للبصر مباشرةً وتوجّهاً حتّى تشاهد صورة الغيب.

«المرعش» المرعد من الرعش وهو الرعد؛

و«الرّجّرة» الاضطراب؛

و«تمور» تدور؛

و«الاهتبال» الاغتنام؛

و«الطباع» و«الطبع» واحد؛

و«الإسهاب» إكثار الكلام؛

و«المسيس» المسّ يُقال للذي مسّه الجنون «ممسوس»؛

و«التوكّل» إظهار العجز والاعتماد على الغير؛

و«المكافحة» المباشرة والتوجّه.

«المسئلة السادسة عشر < >في تجربة أسباب هذه الأحوال <

قال:

تنبيه

[في أن طريق إثبات المغيبات وبعض المشاهدات التجريبية]
إعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها و الشهادة لها؛ إنما هي ظنون
إمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان؛ و
لكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها.

أقول:

دلائل هذه الأسباب التي ذكرنا لهذه الغرائب والعجائب من المشاهدات والمغيبات
ليست بمجرد أمور عقلية فقط وإن كان ذلك مفيداً لو وجد، بل طريقها إنما كان التجربة
بأنها لما ثبتت طلبت أسبابها.

قال:

ومن السعادات المتفقة لمحيي الاستبصار أن تعرض لهم هذه الأحوال في
أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك: تجربة
في^١ أمر عجيب له كون و حجة^٢ وداعياً إلى طلب سببه؛ فإذا اتضح
جُسمت الفائدة^٣ واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم؛
فلم يعارض العقل في ما يربأ ربأه منها؛ وذلك من أجسم القوائد وأعظم
المهمات.

أقول:

من السعادات لطالب الحق أن تعرض له هذه الأحوال أو يشاهدها في غيره مراراً

٢. في بعض نسخ الاشارات: + صحة.

١. E. + ثبات.

٣. A. + به.

حتَّى تحصلَ إليه التجربةُ في إيقاعِ أمرٍ عجيبٍ له إمكانٌ في الوجود و يصير له ذلك حجةً و داعياً إلى طلبِ سببه؛ فإذا حصل له ذلك اطمأنتَ نفسه إلى وجودِ تلك الأسبابِ و خضع الوهم؛ فلم يعارض العقلَ في ما يترصد؛ فيتمكن العقلُ من التوجُّه إلى هذه المطالبِ سالماً عن مجاذبٍ و ممانعٍ؛ و يأمن أيضاً من ورودِ الأشباح الهائلة توهماً حالة الخوف التي يخاف منها على النفس؛ و ذلك من أعظم الفوائد و أعلى المهمات.

يُقال: «رباً يربأ ربأه» إذا كان طليعةً فوق شرفٍ ترقبِ الواردين؛ و هذه استعارةٌ حسنةٌ للعقل على الغيب بالقياس إلى سائر القوى.

قال:

ثمَّ إِنِّي لو اقتصصْتُ جزئياتِ هذا البابِ في ما شاهدناه و في ما حكاه مَنْ صدَّقناه طال الكلامُ؛ و مَنْ لم يصدِّقَ الجملةَ هانَ عليه أن لا يصدِّقَ أيضاً
التفصيل.

أقول:

قال الشيخُ: لو حكيتُ جزئياتِ هذا البابِ ممَّا شاهدناه و حكاه لنا مَنْ صدَّقناه لطالت الكلامُ؛ و مَنْ لم يصدِّقَ الاجمالَ فلا يبالي أيضاً أن لا يصدِّقَ التفصيلَ.

و هذا آخرُ الكلامِ في كيفيةِ الإخبار عن الغيب؛ و طريق الحصر أن نقول:

ما تدركه النفس:

[١]. إمَّا أن يكونَ لا تصالُّها بعالم الغيب

[٢]. أو لا!

والأوّل:

[١]. إن كان حالة النوم؛ فإمَّا أن لا تتصرَّف فيه المتخيَّلة و هو من الرؤيا الغنيّة عن التعبير أو يتصرَّف؛ فإن كان تصرَّفها قليلاً فهو المحتاجُ إلى التعبير وإلا فهو من قبيل أضغاث الأحلام؛

[٢]. و إن كان حالة اليقظة؛ فإمَّا أن تكونَ النفسُ قويّةً وافيةً بالجوانب المتجاذبة أو لا!

فإن كان الأوّل فمنه ما هو وحيّ صريحٌ لا يفتقر إلى تأويلٍ ومنه ما يفتقر؛ وقد يكون شبيهاً بالمناومات التي هي أضغاث أحلام؛ وإن لم تكن قويّةً فتستعين بما يدesh الحسّ و يحيرّ الخيال - كما سبق -؛

و [الثاني أي] إن لم يكن إدراك / 100A / النفس لا تصالها بعالم الغيب فهذا:

[١]. إن كان حالة النوم فهو أضغاث أحلامٍ بالحقيقة؛ وذكروا له أسباباً ثلاثة: انتقال الصورة الحاصلة في الخيال المدركة حالة اليقظة إلى الحسّ المشترك؛ فتشاهد ما هي بعينها إن لم تتصرّف المتخيّلة فيها أو ما يناسبه إن تصرّفت و آلف المفكرة صورةً انتقلت تلك الصورة عند النوم منها إلى الخيال ثم إلى الحسّ المشترك؛ وتغيّر مزاج الروح الحامل للقوّة المتخيّلة؛ إذ ذلك يوجب تغيّر أحوالها؛ فيري الأشياء الصفراء لغلبة الصفراء والحمراء لغلبة الحرارة والبيضاء لغلبة البرودة والسود والأمر الهائلة لغلبة السوداء؛ [٢]. وإن كان حالة اليقظة؛ فإما أن كان في المرض أو الصحة؛ والثاني فسُمّي أموراً شيطانيّةً كاذبةً؛ وما يري من الغول والجنّ والشياطين.

<الفصل الرابع >

<في سبب خوارق العادات >

و فيه مسائل

[المسئلة] <الأولى >

<في المنع من الاستكاف >

قال:

تنبيه

[في جواز الخوارق للعادات]

و لعلّك قد تبلغك من العارفين أخبارٌ تكاد تأتي بقلب العادة؛ فتبادر إلى
 التكذيب؛^١ مثل ما يقال:
 «إنّ عارفاً استسقى للناس^٢ فسقوا»؛
 أو «استشفى لهم^٣ فشفوا»؛
 أو «دعا عليهم فخسف بهم و زلزلوا أو هلكوا بوجهٍ آخر»؛
 أو «دعا لهم؛ فصرف عنهم الوباء و الموتان^٤ و السيل^٥ و الطوفان»؛
 أو «خشع لبعضهم سُبُع»؛
 أو «لم ينفر عنهم طائرٌ»؛
 أو مثل ذلك ممّا لا يؤخّذ في طريق الممتنع الصريح؛
 فتوقّف و لاتعجل؛ فإنّ لأمثال هذه^٧ أسباباً في أسرار الطبيعة؛ و ربّما يتأتّى
 لي أن أقصّ بعضها عليك.

أقول:

قد يؤثر عن العارفين أخبار من خرق العادات؛ فيجب أن لا يتلقّى ذلك بالتكذيب؛ فإنّ
 لأمثال ذلك أسباباً في مذهب الطبيعة، كما يجيء بعد؛
 و إنّما قال: «تكاد تأتي بقلب العادة»؛ لأنّ تلك الأفعال ليست عند من يقف أسبابها
 بخارقة العادة، بل إنّما هي كذلك عند من لا يعرف تلك الأسباب.
 و «الموتان» - على وزن «الطوفان» - و هو موتٌ يقع في البهائم.

<المسئلة الثانية >

<في بيان سبب ذلك بالتفصيل >

قال:

تذكّرة و تنبيه

[في أنّ النفس الناطقة ليست بحالّة في البدن]
 [و أنّ تمكّن هيئة الاعتقادات النفسانيّة و ما يتبعها]
 [قد يتأدّي من النفس إلى البدن]

٣. A: - لهم.

٢. A: الناس.

١. E: + و ذلك.

٦. A: طير.

٥. A: أو.

٤. A: أو.

٧. في بعض نسخ الإشارات: + الأشياء.

[وَأَنَّ لِبَعْضِ النُّفُوسِ مُلْكَةً يَتَجَاوَزُ تَأْثِيرَهَا عَنْ بَدَنِهَا إِلَى أَجْسَامٍ أُخَرَ] أليس قد بان لك أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ لَيْسَتْ عِلَاقَتُهَا مَعَ الْبَدَنِ عِلَاقَةً انْطِبَاعٍ، بَلْ ضَرْباً مِنْ عِلَاقَةٍ أُخَرَ؛ وَعِلِمَتْ أَنَّ تَمَكُّنَ هَيْئَةٍ^١ الْعَقْدِ مِنْهَا وَ مَا يَتَّبِعُهُ قَدْ يَتَأَدَّى إِلَى بَدَنِهَا مَعَ مِبَاقَاتِهَا لَهُ بِالْجَوْهَرِ حَتَّى أَنَّ وَهْمَ الْمَاشِي عَلَى جَذَعٍ مَعْرُوضٍ فَوْقَ فُضَاءٍ يَفْعَلُ فِي إِزْلَاقِهِ مَا لَا يَفْعَلُهُ وَهْمٌ مِثْلُهُ وَ الْجَذَعُ عَلَى قَرَارٍ؛ وَ يَتَّبِعُ أَوْهَامَ النَّاسِ تَغْيِيرَ مَزَاجٍ تَدْرَجاً^٢ أَوْ دَفْعَةً وَ ابْتِدَاءَ أَمْرَاضٍ أَوْ إِفْرَاقٍ مِنْهَا.

فَلَا تَسْتَبْعِدَنَّ أَنَّ تَكُونَ لِبَعْضِ النُّفُوسِ مُلْكَةً يَتَعَدَّى تَأْثِيرُهَا بَدَنَهَا وَ تَكُونَ لِقُوَّتِهَا كَأَنَّهَا نَفْسٌ^٣ مَا لِلْعَالَمِ؛ وَ كَمَا تَوَثَّرُ بِكَيْفِيَّةٍ مَزَاجِيَّةٍ تَكُونُ قَدْ أَثَّرَتْ بِمَبْدِئٍ لَجْمِيعٍ مَا عُدَّدَتْهُ؛ إِذْ مِبَادِيهَا هَذِهِ الْكَيْفِيَّاتُ لَا سِيَّمَا فِي جَرَمٍ صَارَ أَوَّلِيٌّ بِهِ لِمُنَاسِبَةٍ تَخْصُهُ مَعَ بَدَنِهِ^٤ وَ قَدْ عِلِمَتْ أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَسْخَنِ بِحَارٍ وَ لَا كُلُّ مَبْرَدٍ بِبَارِدٍ.

فَلَا تَسْتَنْكِرَنَّ أَنَّ تَكُونَ لِبَعْضِ النُّفُوسِ هَذِهِ الْقُوَّةُ حَتَّى تَفْعَلَ فِي أَجْرَامٍ أُخَرَ يَنْفَعُ عَنْهَا أَنْفَعَالُ بَدَنِهِ.

وَ لَا تَسْتَنْكِرَنَّ أَنَّ تَتَعَدَّى عَنْ^٥ قُوَّاهَا الْخَاصَّةِ إِلَى قُوَّةِ نَفُوسٍ أُخَرَ^٦ تَفْعَلُ فِيهَا لَا سِيَّمَا إِذَا كَانَتْ قَدْ شَحِذَتْ مُلْكَتَهَا بِقَهْرِ قُوَّاهَا الْبَدَنِيَّةِ الَّتِي لَهَا؛^٧ فَتَقْهَرُ شَهْوَةً أَوْ غَضَباً أَوْ خَوْفاً مِنْ غَيْرِهَا.

أقول:

هذا البيانُ مبنيٌّ على مقدّماتٍ قد ذكر بعضُها من قبل؛ فلماذا قال: «تذكره» و بعضها يذكر الآن و سَمَاهُ «تنبهها».

أما التذكُّر، فبشيئين:

٣. A: نقش.

٢. E: مدرجاً.

١. E: هيئة تمكّن.

٦. A: أخرى.

٥. E: من.

٤. E: + لا سيّما.

٧. A: - التي لها.

أحدهما: أَنَّ النفسَ الناطقةَ ليستَ بحالةٍ في البدن، بل قائمة بذاتها؛ وتعلقها بالبدن إنما هو تعلقٌ التدبيرِ والتصرفِ.

والثاني: أَنَّ تَمَكَّنَ هيئة الاعتقادات النفسانية وما يتبع الاعتقادَ - كالظنون والأوهام وكالفرح والغم والخوف - قد يتأدَّى من النفس إلى بدنها مع مبائنها له بالجواهر. ومما يؤكد ذلك أَنَّ توهّمَ الماشي على جذعٍ قد يزلق رِجلَه؛ فيسقط إذا كان الجذع فوق فضاء؛ ولا يزلقه إذا كان على الأرض؛ وكذلك الوهم قد يعتبر المزاج بانبساطِ الروح وانقباضها إما على التدريج كما يأخذ البدن الصحيح بالتوهّم في المرض أو يأخذ البدن المريض بسببه في الصحة أو دفعةً كحُمرة الخَجَلِ و صُفرة الوجِلِ وسقوطِ الحركة عند هجومِ الخوف وغير ذلك.

أمّا التنبيه: فهو أن يعلمَ من هذا أَنَّهُ ليس ببعيدٍ أن تكونَ لبعضِ النفوس ملكةٌ يتجاوز تأثيرها عن بدنها إلى أجسامٍ أحر، لشدة قوتها كأنها نفسٌ مدبرةٌ للعالم؛ وكما يؤثر في بدنها بواسطة كَيْفِيَّةٍ مزاجيةٍ مبائنة الذات لها تواتر أيضاً في أجسامِ العالمِ بكيفياتٍ هي المبادئ، لما ذكر في الفصل المتقدم من خوارق العادات؛ إذ مبادئ تلك الخوارق هي هذه الكيفياتُ و خصوصاً في جسمٍ صار أولى بقبولِ ذلك التأثيرِ لمناسبةٍ تخصّ ذلك الجسمَ مع بدنٍ ذلك البعض من النفوس من المزاج والقرب وغير ذلك.

قوله «لاسيماً وقد علمت أَنَّهُ ليس كلُّ مسخَّنٍ بحارٍ» جوابُ سؤالٍ وهو أن يُقال: كيف يصدر عن النفس ما لا يوجد فيها؛ إذ الشيء لا يؤثر في شيءٍ إلا بما فيه؟

فأجاب: بأنك قد علمت أَنَّهُ ليس كلُّ مسخَّنٍ بحارٍ كالشعاع؛ فإنَّه مسخَّنٌ مع أَنَّهُ ليس بحارٍ؛ وليس كلُّ مبرِّدٍ بباردٍ؛ إذ السقمونيا يبرِّد مع أَنَّهُ ليس بباردٍ؛ فلا تستنكر وجودَ نفسٍ تكون لها هذه القوةُ حتَّى يفعلَ في أجرامٍ غير بدنها كما يفعل في بدنها ويتعلّق بأبدانٍ غيرها؛ فيؤثر في قواها تأثيرها في قوئِ بدنها لا سيّما إذا قويّت ملكتها بالرياضة حتَّى تقهر قواها البدنية عن بدنها؛ فتقهر شهوةً أو غضباً أو خوفاً من بدنٍ غيرها.

وبالجملة: تكون تلك النفسُ قريبةً من النفوس الفلكية المدبرة في عالم الكون و الفساد بإحداثِ الأشياء وإعدامها.

و «الافراق» هو البرء من المرض؛
و «شحذت شَحْذاً» أي حَدَّدت يُقال: «شحذتُ/100B/ السَّكِين» أي حَدَّدْتُهُ.

<المسئلة الثالثة >

<في سبب حصول تلك القوة لبعض النفوس >

قال:

إشارة

[إلى القوة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة و علّتها]

هذه القوةُ ربّما كانت للنفس بحسب المزاجِ الأصليِّ لما يفيدُه من هيئَةٍ
نفسانيّةٍ تصير للنفسِ الشَّخصيّةِ تشخّصها؛ وقد تحصل لمزاج؛^١ و
قد تحصل بضربٍ من الكسب يجعل النفسَ كالمجرّدة لشدّةِ الزَّكاءِ كما
تحصل لأولياء الله الأبرار.

أقول:

لَمّا كانت النفوسُ البشريّةُ عند الشيخ متجدّدةً بالنوع أراد أن يبيّن سببَ اختصاصِ
بعضها بتلك القوةِ دون البعض؛ فقال: هذه القوةُ قد تكون بحسب المزاجِ الأصليِّ لأجل أن
ذلك المزاجَ يفيد لبديهِ هيئَةً نفسانيّةً مناسبةً لهذه المعاني تصير تلك الهيئَةُ تشخّص تلك
النفس حتّى تصير تلك النفس معها نفساً معيّنة؛ وقد يكون المزاجُ طارِ على المزاجِ
الأصليِّ وقد يحصل بضربٍ من الكسب من تجريد النفس عن العلائق البدنيّة و تصفيتها
بالرياضة؛ فإنّه إذا اشتدَّ الزَّكاءُ والصفاءُ تصير النفس كالمجرّدة في القوةِ والتأثيرِ كما
تكون لأولياء الله الأبرار و عبادِهِ الأخيار.

و وجهُ الحصر أن سببَ اختصاصِ النفس بتلك القوةِ إمّا أن يكونَ عَيْنَ تشخّصها أو
غيرها و هو إمّا بكسبٍ أو لا!

<المسئلة الرابعة >

<في الفرق بين النبيّ و الوليّ و الساحر >

قال:

إشارة

[إلى الذين لهم القوّة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة]

فالذي يقع له هذا في جبلّة النفس ثمّ يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء؛ و تزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادةً على مقتضى جبلّته؛ فيبلغ المبلغ الأقصى؛ و الذي يقع له هذا ثمّ يكون شريراً و يستعمله في الشرّ فهو الساحر الخبيث^١؛ و قد يكسر^٢ قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى؛ فلا يلحق شأؤ الأذكياء فيه.

أقول:

إنّ الذين حصلّت لهم هذه القوّة بحسب المزاج الأصليّ ثلاثة:

[١]. النبيّ

[٢]. و الوليّ

[٣]. و الساحر؛

لأنّه إن كان خيراً رشيداً مزكياً لنفسه بالطاعة و الخير فهو النبيّ إن ادّعى النبوة و أظهر المعجزة بالتحدّي و إلّا فهو الوليّ؛ و تزكيته لنفسه يزيد هذه القوّة بحسب مقتضى جبلّته؛ فيبلغ أقصى الغاية؛ و إن كان شريراً يستعمله في الشرّ فهو الساحر الخبيث و غلوه في الشرّ و الخبث قد يكسر قوّة نفسه حتّى ينحطّ درجتها؛ فلا يلحق غاية درجة الأذكياء من الأنبياء و الأولياء.

«الغلوّ» أو «الغلوّ» التجاوز عن الحدّ و القدر.

<المسئلة الخامسة >
<في ما يؤكّد وجود القسم الثاني >

قال:

إشارة

[[إلى الإصابة بالعين]]

الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل؛ و المبدأ فيه حالة نفسانية
مُعْجَبَةٌ تؤثر نَهْكَاً في المتعجّب منه بخاصيّتها.
و إنما يستبعد هذا مَن يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقياً أو مرسل
جزء أو منفذ كَيْفِيَّةٍ في واسطة.
و مَن تأمل ما أصْلَنَاهُ استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار.

أقول:

الذي يؤكّد القول بوجود النفس الشريرة التي بها تلك القوة الإصابة بالعين؛ فإنّ مبدئها
هيئة نفسانية مُعْجَبَةٌ تؤثر بخاصيّتها نَهْكَاً في المتعجّب منه؛ فهذه النفس تقرب من نفس
الساحر الخبيث.

و لا يستبعد أمثال هذا التأثير إلّا مَن يشترط أن يكون المؤثر في الأجسام:

- إمّا ملاقياً كما في إحراق النار بالماسّة

- أو مرسل جزء كبريد الماء الهواء بأن سال جزءٌ إليه حتّى زعم أنّ في إصابة العين
تخرج من قلب العاين نفس تتصل بالمعين؛ و في جذب المغناطيس الحديد أنّه تخرج منه
خيوطٌ لطيفة تتصل بالحديد؛ فتجذبه؛

- أو منفذ كَيْفِيَّةٍ في الواسطة، كما في تسخين الماء بواسطة ما يجاورها من الهواء.

و مَن تأمل ما أفدناه من الأصول من تأثير الأوهام و النفوس في تغيّر الحالات و
حدوث الانفعالات أسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار.

و «النّهك» النقصان من المرض و ما أشبهه؛

و «من يفرض» أي^١ من يوجب.

<المسئلة السادسة >

<في حصر أسباب الغرائب والعجائب >

قال:

تنبيه

[في مبادئ الأمور الغريبة التي تحدث في عالم الطبيعة]

إنّ الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة:
أحدها: الهيئة النفسانيّة المذكورة؛

و ثانيها: خواصّ الأجسام العنصريّة، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة
تخصّه؛

و ثالثها: قوى سماويّة بينها وبين أمزجة أجسام أرضيّة مخصوصة بهيئات
وضعيّة أو بينها وبين قوى نفوس أرضيّة مخصوصة بأحوال ملكيّة^٢ -
فعليّة أو انفعاليّة - مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة؛

و السحر من قبيل القسم الأوّل، بل المعجزات والكرامات؛
و النيرانجات من قبيل القسم الثاني؛
و الطلسمات من قبيل القسم الثالث.

أقول:

أراد أن يبيّن أسباب الغرائب التي تحدث في عالم الكون؛ و ذكر أنّها ثلاثة:
الأوّل: القوّة النفسانيّة التي قد مرّ ذكرها؛

الثاني: خواصّ الأجسام العنصريّة وأحوالها التركيبيّة، مثل جذب المغناطيس للحديد
بخاصيّته؛ و انجذاب الحجر التركي الثلوج و الأمطار؛ و مثل التركيبات المناسبة المفيدة

للحركات العجيبة كجرّ الأثقال وإصعاد المياه و الصور الرقاصة و الزمارة و الأدوار الدائمة؛

الثالث: قُوى منسوبة إلى السماويات تحدث بين أجسام سماوية وبين أمزجة أجسام أرضية مخصصة بهيئة وضعية من الصور والأشكال المختلفة المناسبة لمطلوب مطلوب، كما هو المشهور عند أصحاب الطلسمات أو تحدث بين الأجسام السماوية و بين قُوى أرضية يختص تأثير تلك القُوى /101A/ بسبب أحوال فعلية كما يفعل الشمعية من الرياضات و التحيريات و الحركات و النقوش و الكلمات؛ و انفعالية كما يفعل أصحاب العزائم من تعذيب الحيوانات بالقيود و الضرب و التجويع و غير ذلك مما يناسب غرضهم.

قوله: «مناسبة تستتبع» صفة لـ«قوى سماوية».

والسحر من قبيل قسم الأول؛

والمعجزات و الكرامات و النيرانجات من القسم الثاني؛ وكذلك عالم الحيل الهندسية؛ و الطلسمات من قبيل القسم الثالث و كذلك التعزيم.

و وجه الحصر: أنّ المؤثر إمّا أن يكون النفس الإنسانية أو لا! و الثاني إمّا أن يكون جسماً أو لا! و الأول إمّا عنصريّ و هو إن كان للخاصية فقط فهو «النيرنج»؛ و إن كان لأحوال آخر فهو «الحيل الرياضية»؛ و إن كان جميعاً فهو «جرّ الأثقال» و الآلات الرقاصة و الزمارة و غيرها؛ و هو إن كان بمجرد قواها فهو «دعوة الكواكب» و إن كان مركباً منها و من قُوى عنصرية فهو «الطلسمات» أو نفوس أرضية و هو «السيمياء»؛ و إن لم يكن جسماً و لا جسمانياً فهو «علم العزائم».

قال:

نصيحة

إِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ تَكِيْسُكَ وَ تَبَرُّوكَ عَنِ الْعَامَّةِ هُوَ أَنْ تَنْبَرِيَ^١ مِنْكَرًا لِكُلِّ شَيْءٍ؛ فَذَلِكَ هُوَ^٢ طَيْشٌ وَ عَجْزٌ؛ وَ لَيْسَ الْخَرْقُ فِي تَكْذِيبِكَ مَا لَمْ يَسْتَبِنْ لَكَ بَعْدَ جَلِيَّتِهِ دُونَ الْخَرْقِ فِي تَصْدِيقِكَ مَا لَمْ تَقُمْ بَيْنَ يَدَيْكَ بَيِّنَةً، بَلْ عَلَيْكَ الْإِعْتَصَامُ بِحَبْلِ التَّوَقُّفِ وَ إِنْ أَرَعَجَكَ اسْتِنْكَارُ مَا يُوَعَاهُ سَمْعُكَ مَا لَمْ تُبَرِّهَنْ اسْتِحَالَتُهُ لَكَ. فَالْصَّوَابُ أَنْ تَسْرَحَ أَمْثَالَ ذَلِكَ إِلَى بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْذُكَ^٣ عَنْهَا قَائِمُ الْبَرْهَانِ. وَ اعْلَمْ أَنَّ فِي الطَّبِيعَةِ عَجَائِبَ وَ لِلْقُوَى الْعَالِيَةِ الْفَعَالَةِ وَ الْقُوَى السَّافِلَةِ الْمُنْفَعِلَةِ اجْتِمَاعَاتٌ عَلَى غَرَائِبِ.

أقول:

نَصَّ الشَّيْخُ بِالتَّقْوَى عَنْ أَنْ تَنْفَصَلَ وَ تَطْلُبَ التَّقَدَّمَ عَلَى الْعَامَّةِ بِأَنْ تَنْكَرَ لِكُلِّ شَيْءٍ مِنْ الْمَعْجَزَاتِ وَ الْكَرَامَاتِ كَمَا تَفْعَلُ الْمُتَفَلِّسَةُ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّ إِنْكَارَ مَا لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا هُوَ الْحِكْمَةُ وَ الْفَلَسَفَةُ، بَلْ يَجِبُ أَنْ تَعْلَمْ أَنَّ التَّمْيِيزَ مِنَ الْعَامَّةِ بِإِنْكَارِ الْكَرَامَاتِ وَ غَيْرِهَا مِنَ الْغَرَائِبِ هُوَ فَعْلٌ ضَعْفَاءُ الْعُقُولِ الَّذِينَ لَمْ يَمَارِسُوا الْعُلُومَ الْحَقِيقِيَّةَ وَ لَمْ يَطْلُقُوا عَلَى أَسْرَارِ الطَّبَائِعِ؛ إِذْ لَيْسَ الْجَهْلُ وَ الْحُمَقُ فِي تَكْذِيبِ مَا لَمْ تَقُمْ عَلَيْهِ حُجَّةٌ أَقَلُّ مِنَ التَّصْدِيقِ بِمَا لَمْ تَقُمْ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ وَ دَلِيلٌ.

٣. أ: لم يزدده.

٢. E: - هو.

١. E: تبرى.

فعليك أن لا تبادر إلى الإنكار إذا سمعتَ ما يعجبك، بل تعتصم بحبلِ التوقّفِ والتأمّل؛ وإن أذعجك استنكار ما يودعه سمعك ممّا لم يدلّ دليلٌ على استحاليته؛ فالصوابُ لك أن تخلّي أمثال ذلك إلى بُقعةِ الإمكان ما لم يطّرد مطارد البرهان؛ لأنّ في عالم الطبيعة عجائب و للقوى العالية و السافلة امتزاجات محدّثة للفرائب و العجائب.

و «التبرّي» و «الانبراء» التصدي؛

و «الطيش» الخفّة؛

و «الخرق» ضدّ الرفق؛ و يريد به هيهنا الحمق؛

و «السرّح» تركُ البهيمة للشوم؛

و «الذود» الطرد.

قال:

خاتمة وصية

أيها الأخ! إنني قد مخضتُ لك في هذه الإشاراتِ عن زبدة الحق؛ وألقتُك
فَقِيَّ الحِكم في لطائف الكلم؛ فضنّه عن الجاهلين و المبتدلين و مَنْ
لم يرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة؛ وكان صفاه مع الغاغة أو كان من
مُلحدة هؤلاء الفلاسفة و من همَجهم؛ فإن وجدتَ مَنْ تثق بنقاء سيرته و
استقامة سيرته و بتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس و بنظره إلى الحق بعين
الرضاء و الصدق فاتّه ما يسألك منه مدرجاً مجزئاً مفرقاً تستفرس ممّا
تسلفه لِمّا تستقبله؛ و عاهدّه باللّه و بأيمانٍ لا مخارجَ لها ليجري في ما
يأتيه^١ مجراك متأسياً بك؛ فإن أذعتَ هذا العلم أو أضعته فاللّه ببني و
بينك؛ وكفى باللّه وكيلًا.

أقول:

ذكر الشيخ أنّه مخض في هذا الكتابِ عن زبدة الحقائق؛ يعني أزال مخيضه عن زبده و
جعله لقمة مهتأة للشاغلين به.

ثمّ أوصى بصيانة هذا الكتابِ عمّن يهينه و عن المعتقدين لضدّ الحق و هم الجاهلون؛ و
عمّن ليس له استعدادُ تحصيل الحقائق و كان ميله إلى الغواغ و عمّن كان من مقلّدة هذه
الفرق الثلاث و توابعهم؛ و ذلك لأنّ الناس بحسب عقائدهم خمس فرق؛ لأنّ الإنسان إمّا
أن يكون معتقداً للحقّ أو لا؛ و الأوّل إمّا أن ينظرَ إليه بعين الرضاء و طيب النفس أو لا؛
و الأوّل؛ هو الطالبُ للحقّ المستحقّ للحكمة؛

١. في بعض نسخ الاشارات: تؤتية.

والثاني هو المبتذل؛

وإن لم يكن معتقداً فإِذَا أَن يَعْتَقِدُ ضِدَّ الْحَقِّ أَوْ لَا!

والأَوَّلُ: هو الجاهل؛

والثاني: إمَّا أَن لَا يَقْلَدَ لِأَحَدٍ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ الْأَخِيرَيْنِ أَوْ لَا!

والأَوَّلُ: هو التَّليدُ؛

والثاني: هو مَنْ هَمَّجَهُمْ وَمَقَلَّدَهُمْ.

فأوصي الشيخُ بالصيانة عن هذه الفِرَقِ الأربعة وبالإفادة للفرقة الأولى؛ إذ المنع عن المستوجبين قبيحٌ، كالمنع للجاهلين، كما قيل:

وَمَنْ مَنَعَ الْجَهَّالَ عِلْماً أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ^١

فقال: «فإن وجدتَ مَنْ يثق بنقاءِ سرائرِ قلبه» يعني صفاء عقله النظريِّ و«استقامة سيرته» أي استقامة عقله العمليِّ و تثق بتوقُّفه و تأمِّله في ما يتسرَّع إليه من الوسواس؛ و يتلقَّى الحقَّ بالرغبة و طيب النفس؛ فآتته عند استجماعه لهذه الشرائط ما يطلب من هذا العلم على سبيل الاحتياط و التدريج؛ وأنت يستفرس حاله ممَّا أعطيته سابقاً لِمَّا تعطيه لاحقاً؛ و عاهدَه باللَّه لئلاَّ يَضَيِّعه؛ فَإِنْ أَضَعْتَ هذا العلم/101B/ فاللَّه بيني و بينك.

و«قفي الطعام» ما يختار للضيف؛

و«التبذل» الالهانة؛

و«الوقادة» المشتعلة بالسرعة؛

و«الدَّربة» التجربة؛

و«صفاه» ميله؛

و«الغاغة» المختلط من الناس؛

و«المُلحد» من قولهم «ألحد» إذا عدل؛

و«الهمَج» جمع «همجة» و هي ذبابٌ صغيرٌ يسقط على وجه الغنم و الحمير و أعينها؛

و«وثق» يثق بالكسر فيهما؛

و «السريرة» القلب؛

و «يتسرع» يتبادر؛

و «الوسوسة» حديث النفس؛ و الإسم منه «الوسواس»؛

و «الاستفراس» طلبُ الفراسة؛

و يُقال: «أسلفتُ» أي أعطيتُ في ما تقدّم؛

و «التأسي» الاقتداء؛

و يُقال: «أذاع الخبر» إذا فاشه.

وهذا آخر ما أردنا^١ من شرح هذا الكتاب؛ ونشكر الله تعالى بما هدانا إلى

ما كنّا آملين إليه؛ والحمد لله ربّ العالمين.

وقع الفراغ من تأليفه أواخر ربيع الأوّل سنة ثمانين ستمائة و من تحريره

أوائل رجب عمّت ميامنه لسنة ٦٨٨؛ والحمد لله أولاً و آخراً.

نمایه‌ها

۱. آیات

۲. روایات

۳. اشعار

۴. کسان

۵. گروه‌ها

۶. کتابها و نوشته‌ها

۷. اصطلاحها و موضوعها

١. آيات

١٣٩ الله نور السماوات والأرض
٤٣٦ إن الله بريء من المشركين ورسوله
٢١٤ أ ولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد
٢١٤ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم
٤١٥ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي
٢٣٩ لا أحبّ الآفلين
٢٤٣ لا يستل عماً يفعل وهم يسألون
٣٥٢ نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة
١٤١ نور على نور يهدي الله
٣٤٢ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه
٤٠٢ ومن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله
٣٤٩ ورحمتي وسعت كل شيء
١٤٠، ١٣٩ يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار

٢. روايات

- أكثر أهل الجنة البهائم ٣٧٧
- اعملوا فكل ميسر لما خلق له ٤٢٣، ٤٢٢، ٣
- إنّ روح القدس نفث في روعي ٤٤٩
- خير الناس النمط الأوسط ٥
- والله ما قلعتُ باب خير بقوة جسمانية ٤٣١
- من عرف نفسه فقد عرف ربه ١٣٩
- من وقي شرّ قبحه وذبذبه فقد وقي ٤٠٠
- لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك ٤٠٦
- لست كأحدكم أنا أبيتُ عند ربي ٤٢٨

٣. اشعار

ومن منح الجهال علماً أضعه ٤٧٣

٤. كسان

إبراهيم، ٢٤٠	سلامان، ٣٨٨، ٣٨٩
ابوالبركات (البغدادي)، ٢٩١، ١٠٣	الشيخ (= أبو علي سينا)، ٣، ٦، ٩، ١١، ١٣
أبو القاسم البلخي، ٢٤٣	٢١، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٥١
أرسطو، ٢٧٢، ٢٨٥، ٢٨٦	٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٦٩، ٧٦، ٧٧، ٧٨
إسكندر، ٣٧٧	١٠١، ١٠٢، ١٠٢، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٨
الأشعري، ٢٤٣	١٣٩، ١٤٠، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٤، ١٧٧
أفلاطن، ٢٧٢، ٣٣٤	١٩٤، ١٩٦، ٢١٥، ٢١٩، ٢٤٠، ٢٥٣
إمراة سلامان، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩	٢٥٨، ٢٦١، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٤
أنكساغورس، ١١١	٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٤، ٣٠٤
أوقليدس، ٢٣	٣٠٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٣٧، ٣٤٠
أهرمن، ٢٤٠	٣٤١، ٣٥٣، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٧٢، ٣٧٨
بقراط، ٢٩١	٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٤
ذيمقراطيس، ٦، ١٨، ٢٤٠	٣٩٩، ٤٠٠، ٤١٣، ٤١٦، ٤٢٣، ٤٢٦

الكندي، ٣٠٨	٤٣٠، ٤٣٢، ٤٤٠، ٤٤٧، ٤٦٠، ٤٦٥
محمّد بن زكريا (الرازي)، ١٠٩	٤٧٠، ٤٧٢
محمّد الشهرستاني، ٦	شيخ العارفين (= على عليه السلام)، ٥
النظام، ٦	١٣٩، ٤٢٣، ٤٣١
قطب الأولياء ← شيخ العارفين	الفارابي، ٣٧٨
النبيّ (ص)، ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٠٦، ٤٢٣، ٤٦٦	فرغوريوس، ٣٢٥
	الكعبي ← أبو القاسم البلخي

٥. گروه‌ها

الأكابر، ٤٥٨	الأحباء المقدّسون عن الكدورات، ٣٨٣
الذين اكتسبوا أضداد كمالاتهم، ٣٧٣	أذكياء الناس، ٣٩٥
الذين تركوا الاشتغال بالكمالات بعد التنبيه بها، ٣٧٣	الأشاعرة، ٢٤٤
الذين غفلوا عن البهجة بالحق، ٣٩٩	الأصحاء، ٤٤١
الذين لا يمدّبون، ٣٧٣	أصحاب الأخلاق الحسنة، ٣٤٩
الذين لم يمارسوا العلوم الحقيقية، ٤٧٠	أصحاب أرسطو، ٢٧٢، ٢٨٤، ٣٢٦
الإلهيون، ٢١٤، ٢١٥	أصحاب الأشعري، ٢٤٣
الإلهيون من الحكماء المحققين، ٣٨٢	أصحاب الإكسير، ١٠٥
الأنبياء، ٤٢٥، ٤٥٠، ٤٦٦	أصحاب أفلاطن، ٢٧٢
الأولياء، ٤٢٥، ٤٦٦	أصحاب أنكساغورس، ١١١
أولياء الله الأبرار، ٤٦٥	أصحاب الحشمة، ٣٥٧
أولوا الألباب، ٣٨٥	أصحاب الحيل، ١٠٥
أهل التحصيل، ١٣، ٥٧	أصحاب الخليط، ٢٤٠
أهل الجذ، ٣٩٩	أصحاب ذيمقراطيس، ٢٤٠
أهل الجهل والخطايا، ٣٤٩	أصحاب الطلسمات، ٤٦٩
أهل الحكمة، ٥٧	أصحاب العزائم، ٤٦٩
أهل الذوق، ٣٨٢	الأطباء، ١٦٦
	الأقدمون، ٦، ٥٧

أهل الرحمة، ٤١٦	الحكماء الطبيعّيون، ٢١٤
أهل الزمان، ٣٢٥	الحكماء المتصدّرون، ٣٢٢
أهل السلامة، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٧٤	الحكماء المتقدّمون، ٦
أهل الطريق، ٤٠٦	الخاصّة، ٢١٢
أهل الطريقة، ٤٢٢، ٤٢٣	خُلص الأولياء، ٣٨٣
أهل العالم، ٦	ذوي العقول، ١٩١، ٣٦١، ٣٨٥
أهل العذاب، ٣٤٨	الراسخون، ٤٣٦
أهل العلم، ٣٧٠	الراسخون في الحكمة الكشفية، ٤٣٥
أهل اللغة، ٢٥٩، ٤١٥	الراسخون في الحكمة المتعالية، ٤٣٥
أهل المشاهدة، ٤١٥	رؤساء الجيش، ٣٨٩
أهل الملة، ٣٥٣	الساكنون وسط العالم، ٣٩٥
أهل النجاة، ٣٤٦، ٣٤٨	الساكنون، ٣٩١
البالغون، ٣٩٩	السامعون للأثر، ٤١٥
البالغون الكاملون، ٣٩٩	السحرة، ٤٢٥
البراهمة، ٣٩٥	السعداء، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٨١
البُله، ٤٥٧، ٤٥٨	الشارحون، ٩، ١١، ٣٩، ٤٤، ٧٦، ٩٠، ٩٧، ١٤٠، ١٦٣، ١٩١، ١٩٢، ٢٣٦، ٢٤١
تابعوا الكندي، ٣٠٨	الشاغلون، ٤٧٢
التنوية، ٢٤٠	الشمعية، ٤٦٩
الجاحدون، ٣٧٣	الصديقون، ٢١٤، ٢١٥
الجاهلون، ٤٧٢، ٤٧٣	الصوفية، ٣٩٧، ٣٩٨
الجبرية، ٣٥٣	ضعفاء العقول، ٤٧٠
الجمهور، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٤	طالبوا الرياسة، ٤٠٤
٢٨٧، ٣٨٢	الطبيعّيون، ٣٠٨
جمهور الحكماء، ٦	العارفون، ٢١٥، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨٨
جمهور المتكلّمين، ٦	٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٠
الجهال، ٣٩٥، ٤٧٣	٤١١، ٤١٣، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٦٢
الحرثانيون، ٢٤٠	العارفون المتلذّون باللذات العالية، ٣٧٧
الحكماء، ٣، ٦، ١٠١، ١٦٦، ٢١٧، ٢٤١	العارفون المنتزّهون، ٣٧٤
٢٤٤، ٢٤٩، ٣٢٥، ٣٣٤، ٣٤٣، ٣٤٩	

القائلون بوحداية الأول، ٢٤٣	العاشقون المشتاقون، ٣٨٤
القدماء، ٢٧٢، ٢٧٥	العاكفون، ٣٩٩
قدماء المعتزلة، ٦، ٢٤٣	العباد الأخيار، ٤٦٥
قوم من الأقدمين، ١١١	عبدة الشمس، ٢٠٨
قوم من الترك، ٤٥٦	العشاق، ٣٨٢، ٣٨٣
قوم من المتصدين، ٣٢٢	العشاق المشتاقون، ٣٨٢، ٣٨٣
الكاملون بحسب القوة العملية، ٣٧٥	العقلاء، ٣٥٧
الكاملون بحسب القوة النظرية، ٣٧٥	العلماء، ١٣، ٣٣٤
الكرام من الناس، ٣٥٦	العلماء الراسخون، ٣٤٩
المبارزون، ٣٥٦، ٣٥٧	العلماء المحققون الراسخون في العلوم
المبتذلون، ٤٧٢	الإلهية، ٣٧٥
المبتهجون، ٣٨٢، ٣٩٩	العوام، ٣٥٦، ٣٧٣
المبتهجون بواجب الوجود، ٣٨٣	الغافلون، ٤١٠
المبرسمون، ٤٤٠	الفاعلون، ٣٥١، ٣٥٣
المتأخرون، ٢٤٣، ٣٠٨	الفلاسفة، ١٦٥، ٢٥٣، ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤١
المتألهة، ٣٩٧، ٣٩٨	٣٩٧، ٣٩٨، ٤١٤
المتفلسفة، ٤٧٠	القائلون بالاتحاد، ٣٢٤
المتكلمون، ٦، ٩، ٨٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٠،	القائلون بالتناسخ، ٣٧٩
٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤،	القائلون بالخلأ، ٦٠
٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٣	القائلون بأن الله تعالى إنما يفعل لغرض،
المتلقية للغيب، ٤٥٦	٢٥٦
المتنزهون عن العلائق الجسمانية، ٣٧٥	القائلون بأن بعض ما عدا الواجب حادث
المجوس، ٢٤٠	زماناً وبعضه حادث ذاتاً، ٢٤١
المحصلون، ٥٧	القائلون ببقاء النفس بعد البدن، ٣٧٧
المحتكون، ٣٩٧	القائلون بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، ٢٤١
المرضى، ٣٦٥، ٤٤٠، ٤٤٩	القائلون بالحدوث، ٣٢١
المريدون، ٤٠١	القائلون بالبروز، ١١٢
مستعملي العبادة، ٣٩٦	القائلون بالحسن والقيح، ٢٥٨

المعرضون عن الشواغل، ٣٧٥	المستمعون، ٤٥٦
المعرضون عتاً أُلْمِعَ به إليهم من الحق، ٣٧٣	المستمعة - المستمعون
المقلّدة، ٤٧٢	المستوجبون، ٤٧٣
ملحدة الفلاسفة، ٤٧٢	المشّاؤون، ٢٦١، ٢٨١، ٢٨٤، ٣٢٢، ٣٢٥
الملّيين، ٣٢٩	٤٣٦، ٤٣٥، ٣٣٤
الممرورون، ٤٤٩، ٤٤٠	المشّاؤون المقتضرون على الحكمة البحثية
المنغمسون في تأمل الجبروت، ٣٧٥	الصرفة، ٤٣٥
المنكرون للذات الروجانية، ٣٥٨	المشبهة، ١٨٤
الموحدون، ٤١٥	المشركون، ٢٤١
المهملون، ٣٧٣	المعاهدون، ٣٨٩
النائلون من خلص أوليائه القدسيين، ٣٨٢	المعتزلة، ٢٤٤
النسوان، ٤٥٨	المعتقدون لضدّ الحق، ٤٧٢
الواصلون إلى العين، ٤١٥	المعذبون، ٣٧٣

٦. كتابها و نوستها

الأصول، ٢٣
رسالة في العشق، ٣٨٥
الشفاء، ٧٧، ٢٧٥، ٣٧٨
الكتاب العزيز، ٢١٥
المبدأ و المعاد، ٣٦٨، ٣٧٨

٧. اصطلاحها و موضوعها

آلة العقل، ٤٣٨	«آ»
الآمرة، ١٧٠	الآتي، ٤٢٤
الآن، ٢٧٣، ٢٧٥، ٣٤١	الآحاد الغير المتناهية، ١١
آن الوصول، ٢٧٢، ٢٧٤	الآحاد المتناهية، ١١
آن حصول المعلول، ٢٧٢	الآخر، ٢٤٤
الآني، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥	الآخرة، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٨٤، ٤٠٠
الآية، ٣٩٥	الآراء الجزئية، ١٧٧
«أ»	الآفة، ٣٥٩، ٣٦١
الابتداء، ٤١٢	الآلة، ٤١، ٢٣٢، ٣١٧، ٣١٨
ابتداء العقول، ٣٠٣	آلات القوى، ١٣٧
ابتداء الوجود، ٣١٢	آلام الأشقياء، ٣٨١
الابتهاج، ٣٨٢، ٣٨٣، ٤٢٤	الآلة، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٧، ٥٢
الابتهاج بتصور المؤثر، ٣٨٢	٢١٩، ٢٢٠، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٥، ٤٣٨
الابتهاج التام، ٣٨٢	٤٤٦
الابتهاج الكامل، ٣٨٢	الآلة البدئية، ٣١٠، ٣١٥
ابتهاج النفس، ٤٢٣	الآلة الجسمانية، ١٣٥، ٣١٥، ٣٧٨
الأبخرة المحتبسة في السحاب ٤ الأدخنة	آلة الحس المشترك والخيال، ١٣٥
المحتبسة في السحاب	آلة الطبيعة، ٨٢

- الأبد، ٢٥٨، ٣١٣، ٣٤٩
 الإبداع، ٩٤، ٩٦، ٢١٦، ٢٣٤، ٣٠٧
 إبداع المادّة و الزمان، ٢٣٥
 الأبدان الكائنة، ٣٨٠
 الأبدان المستعدّة للنفس، ٣٨٠
 الإصدار، ٣١٧
 الأبطأ، ٢٧٧
 إبطال نظام الحركات، ٤٢٤
 أبعاد الجسم، ٩
 الأبعاد الجسمانيّة، ٥٨
 الأبعاد الحجميّة، ٦٠
 الأبعاد المتقاطعة، ٦٨
 الأبعاد المجرّدة عن المادّة، ٢٩٩
 الأبعد، ٢٢٦، ٢٢٧
 إبقاء الأجر الجزيل، ٣٩٦
 إبقاء الشخص، ١٦٧
 إبقاء النوع، ١٦٧
 إبقاء الهيولى، ٥٠
 الأبله، ٣٧٤
 الأبيض، ٣٢٤
 الاتحاد، ٣٢٦
 اتحاد الآتين، ٢٧٥
 الاتحاد بالنوع، ٩٣
 اتحاد الطرفين، ٨
 اتحاد العاقل بالصورة المعقولة ← اتحاد
 العاقل و المعقول
 اتحاد العاقل بالمعقول، ١٤٤، ٣٢٢، ٣٢٣،
 ٣٢٤، ٣٣٣، ٣٣٤
 اتّصاف الجزء بشكل الكلّ، ٢٨، ٣٠
 اتّصاف الجزء بصورة الكلّ ← اتّصاف
 الجزء بشكل الكلّ
 اتّصاف النفس بالمعقولات و بكمالاتها
 الذاتيّة، ٣٢٢
 الاتّصال، ١٥، ١٦، ١٧، ١٤٨، ٢٢٥، ٢٢٦،
 ٢٢٧، ٤٥٧
 الاتّصالات الكوكبيّة، ٢٥٠، ٣١٠
 الاتّصال إلى العقل الفعّال، ١٤٨
 الاتّصال بالعقل، ٣٣٢
 الاتّصال بالمركز، ٩٥
 الاتّصال بالمعقول، ٤٤٧
 الاتّصال بالنفوس العلويّة، ٤٤٧
 الاتّصال بين المتبائنين، ١٩
 اتّصال الجسم، ٩٧
 الاتّصال الحامل للقبليّات المتجدّدة، ٢٢٧
 اتّصال الحركة المستمرة، ١٧٦
 الاتّفاق، ٨٨
 أتمّ الإدراكات، ٣٨١
 إثبات أفعال النفوس، ١٧٨
 إثبات الجهة، ٦١، ٦٥
 إثبات الحافظة، ١٣٥
 إثبات الخيال، ١٣٣
 إثبات الذات، ١٢١
 إثبات العقول، ٢٧١، ٢٨٦، ٣٠١
 إثبات الكون و الفساد في العناصر، ١٠٣
 إثبات اللدّة للنفس بعد المفارقة، ٣٦٠
 إثبات ما ليس بمحسوس، ١٢٢

إثبات الميل، ٨٢	الأجزاء الباردة، ١١٢
إثبات النفس، ١٢٧، ١٧٨	الأجزاء الباطنة للبدن، ١٢٠
إثبات الزهم، ١٣٤	أجزاء البدن، ١٢٠، ١٢١
إثبات الهولوى، ٦١	الأجزاء البسيطة، ٢١٨، ٢١٩
الأثر، ٨٣، ٢٤٦، ٤٤٩، ٤٥٢	أجزاء الجسم، ٩
أثر الحق، ٤١١، ٤١٣	الأجزاء الجمدية، ١١٠
الأثر الروحانيّ السانح للنفس، ٤٥٢	أجزاء الحركة، ١٤، ٢٢٧
الأثر السانح، ٤٥٢	الأجزاء الرطبة الصالحة لتعدية الحرارة
الأثقل، ١٠٢	الغريزية، ١٦٨
الاثنيّية، ١٩، ٢٠	أجزاء الشعلة، ١١٤
الأثير، ١١١	الأجزاء الظاهرة للبدن، ١٢٠
الاجترّاح، ٤٢٢	أجزاء العلّة، ١٩٠
الاجتماع، ٢٥، ٣٤٤، ٣٤٥	أجزاء العناصر، ٣٧، ١١٠
اجتماع الأجزاء، ١٩٦	الأجزاء الغير المتناهية، ٩، ١٠، ١٥٢
اجتماع اللون والشكل، ١٠٧	الأجزاء الغير المتناهية بالفعل، ١٥٢
اجتماع الميلين المتضادّين في آنٍ واحدٍ، ٨٣، ٢٧٤	الأجزاء الغير المنقسمة ← أجزاء لاتتجزّئ
الأجر، ٣٩٢، ٣٩٦	أجزاء الفلك، ٣١٠
أجر الآجل، ٣٩٦	أجزاء لاتتجزّئ، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٢، ١٣، ١٤
أجرام الأفلاك، ٢٨٨	أجزاء اللوازم، ١٥٠
الأجرام السماوية، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣٠٨	الأجزاء المتباعدة الوضع، ١٥٥، ١٥٦
٣٦٧، ٣٧٨، ٤٣٤	الأجزاء المتشابهة، ١٥٣
الأجرام العالية، ٢٨٦، ٢٨٧	الأجزاء المتناهية، ٦
الأجرام الفلكية، ٢٨٧، ٢٥٠	الأجزاء المختلفة الطبائع، ٧٩
الأجرة، ٣٩٣	أجزاء المغتذي، ١٦٦
الأجر الجزيل في الأخرى، ٣٩٦	الأجزاء النارية، ١١٠، ١١٣، ١١٥
أجزاء الأرض، ٣٣، ١١٤، ١١٥	الأجساد الصلبة الحجرية، ١٠٥
الأجزاء الأرضية ← أجزاء الأرض	الأجساد المِلحية، ١٠٥
	الأجسام الأرضية، ١١٧

الأجسام الأولى، ٦٧	الاحتراق، ١٠٥
الأجسام الثانية، ٦٧	الاحتياج إلى الغذاء، ٤٢٨، ٤٢٩
الأجسام الحيوانية، ٣٤٤، ٣٤٥	احتياج البدن إلى التدبير، ٣١٦
الأجسام الرطبة، ٣٦	احتياج المفعول إلى الفاعل، ٢١٨
الأجسام السماوية، ١١٧، ٢٦٠، ٢٩٦	احتياج الهيولى إلى الصورة، ٤٧
٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٤٦٩	الاحتياط، ٤٧٣
الأجسام الصغار، ٦، ٢٤٠	الأحجار الصلبة، ١٠٥
الأجسام الصغار المتفقة بالنوع، ٢٤٠	الإحداث، ٢٢١، ٢٣٥، ٤٦٤
الأجسام الصلبة الأرضية، ١٠١	إحراق النار، ٤٦٧
الأجسام الطبيعية، ٥	الإحساس، ٩٧، ١٢٠، ١٢٩، ١٣٠، ١٨٧
أجسام العالم، ٩٩، ٤٦٤	٣١٤، ٣٣٢، ٣٦٦
الأجسام العنصرية، ١٧، ٩٦	الإحساس بالخارجيات، ٤٤٢
الأجسام الغير الحيوانية، ٣٤٥	الإحساس بالمزاج، ١٢٣
الأجسام الغير المتلاقية، ٥٩	إحساس الحس المشترك، ٤٤٢
الأجسام الفلكية، ١٧، ٨٠، ٢٩١	إحساس الحقائق، ٣٦٩
الأجسام الكرية العالية، ٢٨٧	أحسن النظام، ٣٤٢
الأجسام المختلفة بالنوع، ٢٤٠	الأحكام الطبيعية، ٦٩
الأجسام النباتية، ٣٤٥	الأحوال الأرضية، ٣٧
الأجسام اليابسة، ٣٦	الأحوال الأولية، ٢٤٤
أجل مبتهج، ٣٨١	الأحوال الثانية، ٢٤٤
إحاطة علم الأول بالكل ← إحاطة علم	الأحوال الفلكية الانفعالية، ٤٦٨
الواجب بجميع الموجودات	الأحوال الفلكية الفعلية، ٤٦٨
إحاطة علم الواجب بجميع الموجودات،	الأحوال المتجددة، ٢٤١
٣٣٠، ٣٤٢	الإخبار عن الغيب، ٤٣٢، ٤٦٠
الإحالة، ٣٢٥	الاختصاص، ٢٤٤
الإحالة الأرضية بالتعام ناراً، ١١٥	الاختصاص بالوضع، ١٥٥
إحالة الغذاء، ١٦٨	الاختلاف، ٢٠٣
إحالة النار، ١١٥	اختلاف الأجزاء، ٧٩

٣٣١، ٣٣٢، ٣٤٠، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٢.	اختلاف الجهتين، ٧١
٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠.	اختلاف طبائع الممكنات، ٨٢
٣٧٤، ٣٧٧، ٣٨٠، ٣٩٧، ٤٤٤، ٤٥١.	اختلاف العرضين، ١٣
٤٥٢	اختلاف العرضين القارين، ١٨
إدراك الإنسان، ١٢٦	اختلاف القوى، ٣٦٧
إدراك الأول، ٣٣١	اختلاف الهيئات، ١٧١
الإدراك بالبصر، ١٢٧	اختلال الشرط، ٣١٥
إدراك البدن، ١٢١	اختلال المشروط، ٣١٥
الإدراك باللمس، ١٢٠	الاختيار، ٢٢٠، ٢٥٦، ٤٠٣
الإدراك بالوهم، ١٢٧	الأخذ بالعدل، ٣٥٣
الإدراك بغير وسط، ١٢٢	الأخس، ٣١٢
الإدراك بكنه الشيء، ٣٣١	الأخس فالأخس، ٣١٢، ٣١٣
الإدراك الجزئي، ١٢٩، ١٣٤، ١٤٨، ١٤٩.	أخس الموجودات، ٣١٢
١٧٤، ١٧٧، ٣٣٥، ٣٣٦، ٤٣٥	الأخص، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٥
إدراك الجزئيات على وجه كلي، ٣٣٥	الأخص من الإمكان، ٢٢٣
إدراك الجزئي الزماني، ٣٣٥	الأخف، ١٠٢
إدراك الجواهر العقلية، ٣٣١	الأخلاق الرديئة، ٤٢٩
الإدراك الحسي، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٤٣	الأخلاق، ١٢٧
إدراك الحق وكمالاته، ٣٧٠	الأخلاق الحسنة، ٣٤٩
الإدراك الحيواني، ٣٦٨	الأخلاق الذميمة ← الأخلاق الرذيلة
إدراك الذات، ١٢٢	الأخلاق الرديئة ← الأخلاق الرذيلة
إدراك الشيء، ١٢٣	الأخلاق الرذيلة، ١٢٧، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٧١
إدراك الصور الجزئية، ١٢٩	أخلاق العارفين، ٤١٦
إدراك الصور الخيالية، ١٣٦	الأخلاق الفاضلة، ١٢٧
الإدراك الضعيف، ٤٥٢	الأدخنة، ٣٧٨
إدراك العارف، ٣٩٧	الأدخنة المحتبسة في السحاب، ١٠١
الإدراك العقلي، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٣٨	الإدراك، ١١٧، ١١٩، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧.
الإدراك على الوجه الجزئي، ٣٣٥	١٢٨، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٤، ١٤٥، ١٥٢.

- إدراك عين الموجود في الخارج ١٢٨،
إدراك غير الحاضر، ١٣٢
الإدراك الكلّي، ١٢٩، ١٤٨، ١٧٤
إدراك الكمال الخيري، ٣٦٣، ٣٦٧
إدراك كُنه الأشياء وحقائقها، ٣٣٢
إدراك اللذّي، ٣٥٩
إدراك ما سنع من النفس، ٤٥٨
إدراك ما هو خير وكمال ← إدراك الكمال
الخيريّ
الإدراك مع المنازعة، ٤١٥
إدراك المحسوسات، ١٣٤
إدراك الملائم من حيث هو الملائم، ٣٦٠
إدراك المنافي من حيث هو المنافي، ٣٦٠
إدراك الموافق، ١٢٣
الإدراك النفساني، ٣٣١
إدراك الواجب، ٣٣٢، ٣٨١
الإدراكية، ٤٥٠
أدوار الدائمة، ٤٦٩
الإذعان، ٤٤٣
الأذى، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤
الأذى الشوقي، ٣٨٤
الأذى في الآخرة، ٣٤٦
أذى المعشوق، ٣٨٣
الإرادة، ٧٨، ٨٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٦،
١٧٧، ٢٣٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥١، ٢٥٧،
٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٣٦٠، ٣٩٨، ٤٠١،
٤٠٥، ٤٢٠
الإرادة الجازمة، ٢٣٣
الإرادة الجزئية، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ٢٦٠،
٢٦١، ٢٨٣
الإرادة الحسيّة، ١٧٢
الإرادة الحيوانيّة، ١٧٥
إرادة العارف ← إرادة العارف بمعرفة الله
تعالى
إرادة العارف بمعرفة الله تعالى، ٣٩٧
الإرادة العقلية، ١٧٢، ١٧٣
الإرادة القديمة، ٢٤٦
الإرادة الكلّيّة، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ٢٦٠،
٢٦١
الإرادة الكلّيّة المفارقة، ٢٦١
الإرادة المتجدّدة، ٢٤٣، ٢٤٤
الإرادة المعيّنة، ٤٣٥
إرادة الواجب، ٢٤٤
الإراديّ، ٣٦١، ٣٨٤
الأربعة، ٤٣
الارتسام، ١٤٨، ٤٣٩
ارتسام الآثار الروحانيّة، ٤٥٥
ارتسام بعض الصور، ١٤٨
الارتسام الجليّ، ٤٥٢
ارتسام الصور العقلية في الحسّ المشترك،
٤٤٦
الارتسام في الجوهر العاقل ← الارتسام
في العقل
الارتسام في العقل، ١٦٢، ١٦٣
الارتسام القويّ، ٤٥٢، ٤٥٣
ارتسام الكلّ، ١٤٨

أسباب التأذي، ٣٧٧	الارتسام الواضح، ٤٥٣
الأسباب الجزئية، ٣٣٧، ٤٥٠	ارتفاع الحال، ٢٣١
الأسباب الخارجة ← الأسباب الخارجية	ارتفاع الذات، ٢٣١
الأسباب الخارجية، ٨٦، ٨٧، ٨٩	ارتفاع العلة، ٢٣١
أسباب زيادة القوة في الطبيعة، ٤٣١	ارتفاع المعلول، ٢٣١
أسباب الشقاء بعد الموت، ٣٧١	ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة، ١٢٤
الأسباب الطبيعية، ٤٢٣	ارتفاع الموانع، ١٦٢
أسباب العقاب، ٣٥٢	الارتياض، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٢٦
أسباب الغرائب و العجائب، ٤٦٨	الارتياض بالفكر، ٢٧٠
الأسباب الغريبة، ٨٨	الأرض، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٨١، ٨٧، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٢٣، ٢٩٠، ٣٠٩
الأسباب في أسرار الطبيعة، ٤٦٢	الأرضيات، ١١٢، ١١٦
أسباب القدر، ٣٥٢	الأركان الأول، ١٠٥
أسباب المشاهدة، ٤٣٩	أركان العالم، ١٠٥
أسباب النوم، ٤٤٧	الأرواح الدماغية، ٤٣٠
الاستبصار، ٣٧٦	إزالة المانع، ٣٩١، ٤٠٣
الاستثناء، ٣١٥	إزالة الموانع الخارجية، ٤٠٣
استثناء عين التالي ← استثناء عين تالي الشرطية	إزالة الموانع الداخلية، ٤٠٣
استثناء عين تالي الشرطية، ٣١٤، ٣١٥	إزالة الوجود، ١٧٩
الاستحالة، ٦٥، ٩٦، ١٠٥، ١١١، ١١٢، ١١٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٦، ٤٧١	إزدحام الحركات، ٣٤٣
استحالة اجتماع الكون و الفساد، ٩٤	الازدياد، ٣١٤
استحالة الأجزاء الأرضية، ١١٥	ازدياد الآحاد، ١١
استحالة بعض العناصر، ١٠٣	ازدياد التأليف و النظم، ١٠
الاستحالة التامة، ١١٥	ازدياد الحجم، ١٠، ١١
استحالة عود المعدوم بعينه، ١٦	الأزل، ٢٢٦، ٢٤١، ٢٥٨
استحالة فناء بعض الأبدان، ٣٨٠	الأزلية، ٢٤٥
الاستحالة في الكيف و الصورة، ١١٠	الأزمنة المتناهية، ٢٧١
	أسباب الإمساك عن القوت مدّة غير معتادة، ٤٢٧

- استحالة اللطيف الناريّ هواءً ← استحالة النار هواءً
استحالة النار هواءً، ١١٥
استحالة الهواء ماءً، ١٠٣، ١٠٤
استحقار ما سوى، ٤٢٠
الاستحقاق، ٢٤٤
استحقاق البناء، ٢٥٨
استحقاق الذمّ، ٢٥٨
استحقاق المدح، ٢٥٨
الاستدارة، ٩٠
الاستدلال بأفعالنا و آثارنا على ثبوت ذواتنا، ١٢٢
الاستدلال بالعلّة على المعلول، ٣٣٢، ٢١٥
الاستدلال بوجود الحركة على المحرّك، ٢١٤
استرجاع الصور المعجبة، ١٣٦
استرجاع المثل الزائلة، ١٣٧
الاسترسال، ٤٣١
الاستسقاء، ٤٦٢
الاستشفاء، ٤٦٢
استشفاف البصر، ١١٣
الاستعارة الحسنة للعقل، ٤٦٠
الاستعداد، ٣٨، ١٠٨، ١٤٨، ١٤٩، ١٦٢، ١٦٣، ٤٣٧، ٤٤٨، ٤٥١
استعداد الاتّصال المسعد الذي للمعارفين، ٣٧٨، ٣٧٧
الاستعداد إلى الفجور و الغضب، ١٢٧
الاستعدادات الخاصّة، ١٦٢، ١٦٣
الاستعداد التامّ، ١٥٨، ١٦٣
الاستعداد التامّ لقبول بعض الصور، ١٥٠
الاستعداد التامّ للنفس، ١٤٩
استعداد السلوك، ٤١٢
الاستعداد الخاصّ، ١٤٧
استعداد القبول، ١٠٧، ١٥٠
استعداد قبول الخلق المختلفة، ١٠٧
استعداد قبول الصور الهندسيّة، ١٥٠
استعداد القويّ، ١٥٠
استعداد الكمال، ٣٧٢
استعداد المقارنة، ١٦٢، ١٦٣
استعداد النفس الجسمانيّة، ٢٧٠
استعداد الوصول، ٤١٧
استعمال القويّ في الأمور البدنيّة، ٤٠٤
الاستفراق التامّ، ٣٩٧
الاستفراق في المحبوب، ٣٩٧
استغناء الأثر، ٢١٨
الاستفراس، ٤٧٦
الاستقراء، ٧٤، ٨٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٦، ٣٠٠، ٤٥١
الاستكمال، ١٣٩، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٣١٠، ٣٢٩
الاستكمال بالآلات البدنيّة، ٣٠٩
الاستكمال في العلم، ٣٤٨
استماع كلام الله، ٤٥٠
استمرار التخيّلات و الإرادات، ١٧٦
استمرار الحركات، ١٧٦
استمرار ترتّب العقول عن الواجب، ٣٠٣

أشخااص النوع الواحد، ٢٠٤	استناد السماويات إلى الجواهر المجردة، ٣٠٢
أشد الإدراكات، ٣٨١	استنكار ما يودعه سمعك، ٤٧١
الإشراق، ١٤٨، ٤٤٩	استواء الجزء والكُلّ، ٢٩
إشراق الأوّل ـــ إشراق الواجب	أسرار الطبائع، ٤٧٠
إشراق الواجب، ٣٣١، ٣٣٢	الأسرع، ٢٧٧
إشراق القويّ، ٤٤٩	الأسرع طفوًا، ١٠٢
الأشرف، ٣١٢	الأسطقتات، ١٩٦
أشرف أنواع السعادات، ٣٤٩	الاسم، ٧٩
أشرف الذوات، ٣٨١	أسماء الله، ١٩٣
الأشرف فالأشرف، ٣١٢، ٣١٣	الاسمان، ١٦٧، ١٦٨
أشرف الموجودات، ٣١٢	إسناد النقصان إليه تعالى، ٢٥٣
أشعة العلويات، ١٠١	الأسود، ٣٢٦، ٤٥٧
الأشكال الهندسيّة، ١٢٨	الأسود البراق، ٤٥٧
الاشمئزاز، ٤٢٣	الإشارة، ٣١، ٦١، ٦٢، ٦٤
الإصابة بالعين، ٤٦٧	الإشارة الحسّيّة، ٣١، ٦١، ٦٢، ٢١٣
إصعاد المياه، ٤٦٩	الإشارة إلى الواجب، ٢١٣
الأصل، ٣٢٠	الأشباح الهائلة، ٤٦٠
إصلاح العضو، ٤٤٤، ٤٤٥	الاشتراك في الجنس، ٢١١
إصلاح المزاج الفاسد، ٤٣٤	الاشتغال بالشواغل، ٤٤٥
إصلاح أمور الأعضاء ـــ أصل الرحمة، ٤٣١	الاشتغال بما سوى الحقّ، ٤١٣
أصل القويّ الحافظة للمزاج، ١٢٥	اشتغال الروح، ٤٣٠
أصل القويّ المدركة، ١٢٥	اشتغال الطبيعة عن المواءة، ٤٢٨
الأصوات الطيّبة الرخيمة، ٤٥٧	اشتغال النفس ببعض القويّ، ٤٤٢
الأصول الحكميّة، ٢٨٧	اشتغال النفس بتدبير البدن، ٣٧١
أصول الشعل، ١١٤	الاشتفاء، ١٢٦
أصول الكون و الفساد، ١٠٥	الاشتياق، ١٤٢
الأصيل، ١٦٥	الأشخااص السالمين، ٣٤٤، ٣٤٥

- الإضافة، ٣٢٩، ٣٣٨، ٣٣٧، ٣٢٩، ٢٥٢، ٣٤٠.
- الأعراض الحالة في الجسم، ١٨٤.
- إعراض العقل عن الهوى، ٣٩٠.
- الإعراض عما سوى المعشوق، ٤٠٥.
- الإعراض عن الأمور الدنيوية، ٤٠٣.
- أعضاء الإنسان، ١٨٦.
- الأعضاء الرئيسية، ١٢٥، ٤٤٤.
- الإعطاء، ٤٢٣.
- الأعم، ٢٢٣، ٢٢٤.
- الأعمال المتناهية، ٢٧١.
- الأعيان الخارجية، ١٢٨.
- أعيان الموجودات، ٢٣٩.
- الأغراض الاختيارية، ١٣٨، ١٣٩.
- الإفادة، ٢٥٥.
- إفادة ما ينبغي (بالقصد) لا لعوض، ٢٥٥.
- الإفاضة، ٤٠.
- إفاضة الخير، ٢٤٦، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٨٣.
- إفاضة الخير على السافلات، ٢٨٣.
- إفاضة الخير والجود، ٢٤٦.
- الإفاضة على السافلات، ٢٦٤.
- إفاضة الكمال من المفارقات، ٣٩٠.
- إفاضة النظام، ٢٥٩.
- الاقتراق، ١٣.
- الاقتقار، ٢٠٢، ٣٢٩، ٣٣٢.
- افتقار الحالّ بالمحلّ، ٣١٣.
- افتقار كلّ شيء في ذاته و صفاته إليه، ٢٥٤.
- إفراد النفس عن علائق الأجرام، ٤٢٤.
- الأفعال الذميمة، ٣٤٩.
- الأفعال الطبيعية، ٤٢٧.
- الإضافة الخارجية، ٣٣٨، ٣٣٧.
- الإضافة الذاتية، ٣٣٨.
- إضافة الصفة، ٣٣٩.
- إضافة القوة إلى التحريك، ٣٣٧.
- الإضافة المحضة، ٣٣٨.
- الإضافي، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤.
- ٢٥٨.
- أضداد الكمالات، ٣٧٢، ٣٧٤.
- اضطراب النفس عند إهماله تديير القوى البدنية، ٤٠٠.
- الأضغاث الأحلام، ٤٦٠.
- الاطّلاع على الغيب، ٤٣٣، ٤٤٧، ٤٤٩.
- إظهار العجز والاعتماد على الغير، ٤٥٨.
- الأظهر عند الحس، ١٠٠.
- الاعتبار، ٤١٠، ٤١٢.
- الاعتباري، ٢٢٨، ٢٥٣.
- الاعتدال، ١١٦، ٣١٢، ٤٣٠.
- الاعتدال الحقيقي، ١١٦.
- اعتدال الممكن، ١١٦.
- الاعتقاد، ٤٦٤.
- اعتقاد الخير، ٣٧٨.
- الاعتقاد الضارّ في المعاد، ٣٤٥.
- اعتقاد ضدّ الكمال، ٣٧٣.
- الاعتقاد النفساني، ٤٦٤.
- الأعراض البدنية، ٣٧٠.
- الأعراض البسيطة، ٣٢١.

- الأفعال العقلية، ١٧٨
 الأفعال الغير المتناهية، ٢٧٦
 أفعال القوة العاقلة، ٣١٧
 الأفعال المرضية، ٣٤٩
 الأفعال النفسانية، ١٧٨
 الأفق، ٦٩
 إقبال النفس إلى جناب العالي، ٤٢٤
 الإقبال بالكليّة على الحق، ٤١٢
 الاقتران، ٣٥
 اقتران الضدين في الذهن، ١٦٠
 اقتران النقيضين في الذهن، ١٦٠
 الاقتران في الخارج، ١٦٠
 الاقتضاء، ٩٥
 الأقرب، ٢٢٦، ٢٢٧
 الأقل، ٢٤٨
 أقوى التحللات، ٤٢٩
 الأقوى حركة، ١٠٢
 أقوى المحبّات، ٣٩٧
 الاكتساب، ١٤١، ١٦٢، ٣٧٣، ٤٢٢
 الأكثر، ٢٤٨
 الأكل، ٣٦٩
 أكمل الابتهاجات، ٣٨٢
 أكمل الذوات، ٣٨١
 الالتباس، ٤٥٥
 الالتذاذ، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٧٤، ٣٧٥
 الالتذاذ بالحلاوة، ٣٦٢، ٣٦٤
 التذاذ بالحلوّ ٤ الالتذاذ بالحلاوة
 الالتذاذ بالطعام اللذيذ، ٣٦٤
 الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه، ٣٥٦
 الالتذاذ بمشتهى حيواني، ٣٥٦
 الالتفات، ١٣٤، ١٤٥، ٤١٤
 الالتفات إلى الكثرة البدنية، ٤٢٤
 الالتفات بالزهد، ٤١٣
 الالتفات يميناً و شمالاً، ٤٥٢
 الالتيام، ٣٥، ٣٦، ١٢٤
 التيام الباقي، ١٢٤
 الحاق كلّي بكلّي، ١٥٦
 الألحان الطيبة (المستخدمة لقوى النفس
 للنفس)، ٤٠٣، ٤٠٤
 الألحان المستخدمة لقوى النفس ٤
 الألحان الطيبة (المستخدمة لقوى
 النفس للنفس)
 الألف، ٤٥٥
 الألم، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧١
 الألم الجسماني، ٣٧٢
 الألم الروحاني، ٣٧٢
 الألم العقلي، ٣٦٥
 ألم النار الجسمانية، ٣٧١، ٣٧٢
 ألم النار الروحانية، ٣٧١، ٣٧٢
 الألم اليقيني، ٣٦٥
 الله، ١٢٦، ٢٥١، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٧، ٣٩٨،
 ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤١٤
 انقطاع الحركات، ١٧٦
 الألوان الحمراء، ٤٥١
 إله، ٢٤٠، ٣٩٨
 الإلهام، ٤٢٤، ٤٤٩، ٤٥٤، ٤٥٥

الإلهي، ٥	امتناع ترجّح المساوي، ٢٣٦
الأليم عقابه، ٣٩٨	امتناع تمقّل ما لا نهاية له، ١٥٢
الأثارة، ٤١٣	امتناع حدوث شيء بلا سبب، ١٤٧
الإمام، ٤٥، ٥٦، ٩٠، ٢٧٧، ٢٨٣، ٢٩٤	امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم، ٢٩٠، ١٧
٣١٦، ٣١٧، ٣٥٣، ٣٦٢، ٣٧٤، ٤١٨	امتناع الخرق، ١٧، ٢٩٠
٤٤٢	امتناع الخرق على الأفلاك، ١٧
الامتداد، ٧، ٢٦، ٥٨، ٦٣، ٦٤، ٧٠، ٢٢٦	امتناع الخرق و الالتيام، ٢٨٧، ٢٨٩
امتداد الأبعاد إلى غير النهاية، ٢٢	امتناع الخلا، ٥٩، ٦٠
الامتدادان، ٢٣، ٢٤، ٥٨	امتناع صدور جسم عن جسم، ٢٩٢
الامتدادان الغير المتناهيان، ٢٢	امتناع صيرورة الشيء شيئاً آخر، ١١١
الامتداد الجسماني، ١٧، ١٨، ٢٦	امتناع طلب الحاصل، ٢٦١
الامتداد الغير المتناهي، ٢٧١	امتناع علّية الحاوي لمحويته، ٢٩٢، ٢٩٩
الامتداد المتناهي، ٢٧١	امتناع قيام العرض بذاته، ٣٤١
الامتزاج، ٩٩، ١٠٨، ١٢٤، ٣٠٩	امتناع قيام الوجود بالمعدوم، ٣٢١
امتزاجات العناصر، ٣٠٩، ٣١٠	امتناع كون الأجسام السماوية علّة، ٣٠٠
امتزاجات بين العناصر ٠ امتزاجات العناصر	امتناع كون الجسم ما علّة لجسم آخر، ٢٩٩
الامتزاجات المحدثة للفرائب و العجائب، ٤٧١	امتناع كون الحاوي علّة للمحوي ٠ امتناع علّية الحاوي لمحويته
امتناع الاتّحاد، ٣٢٣	امتناع كون الشيء عن لاشيء، ١١١
امتناع اتّصال المحرّكات لا إلى نهاية، ٢١٤	امتناع كون الطبيعة الواحدة مقتضية للميلك في حالة واحدة، ٩٥
امتناع اجتماع الضّدين، ٨٣	امتناع كون الواجب تعالّى علّة إلا لواحد، ٣٠٢
امتناع اجتماع المثّلين في حيّز واحد، ٩٥	امتناع كون الواجب مشاركاً لشيء في الماهية، ٢٠٨
امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة النوعية، ٣٦	امتناع الكون و الفساد، ٩٢، ٩٥
امتناع تجرّد الهيولي عن الصورة الجسميّة، ٣٥، ٣٤	امتناع الكون و الفساد على الأفلاك، ٩٢
امتناع الترجّح بلا مرجّح، ٢٣٦	

الأمور الإمكانية للفلك، ١٧٣	امتناع وجود كلِّ حادثٍ من الحوادث
الأمور الدائمة، ٢٦٠	المتعاقبة، ٢٤٢
الأمور الشيطانية الكاذبة، ٤٦١	الإمراض الحادة، ٤٢٦
الأمور العالية، ٢٥٤	الأمر بالمعروف، ٤١٨
الأمور الفرضية، ٦٩	الأمر الخارجي، ٤٨
الأمور القدسية، ١٤٨، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٢٠	الأمر الوجودي، ٦٠
الأمور القدسية الكاملة، ٤٢١	الأمر الوهمي، ٢٤٧
الأمور الكلّية، ٢٦١	أمزجة الأجسام الأرضية، ٤٦٨، ٤٦٩
الأمور المتساوية، ١٩	إمساك القوت ← الإمساك عن القوت
الأمور المتعاقبة، ٢٤٢	الإمساك عن القوت، ٤٢٥، ٤٢٩
الأمور المتعاقبة الكلّية، ٢٤١	الإمكان، ١١، ١٢، ١٥٩، ١٩٣، ٢٠٨، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٨
الأمور المعقولة، ١٤٧، ٤٤٢	٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦
الأمور الممكنة بالقياس، ٣٤٤	٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٢٠، ٣٨١، ٤٧١
الأمور الممكنة في الوجود، ٣٤٣	الإمكان الاستعدادي، ١٦٤
الأمور المنسية، ٤٥١	إمكان التعقّل، ١٦٤
الأمور الموهومة، ٤٤٢	إمكان تعقّل الذات، ١٥٩، ١٦٠
الانبثا، ٤٣٨	إمكان تعقّل الغير، ١٥٩
الانبساط، ٤٣١	إمكان الخلأ، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩
انبساط الروح، ٤٣١، ٤٦٤	الإمكان الذاتي، ١٦٤
الانبعاث، ٢٨٣	إمكان زيادات غير متناهية، ٢٣
الانتساب إلى الحقّ، ٤٢٤	إمكان المحال، ٢٢، ٣٥
انتشار الروح، ٤٣١	إمكان المحوي، ٢٩٤، ٢٩٦
الانتشاء، ٤٣١	إمكان الملزوم ملزومٌ لإمكان اللازم، ١٥٩
انتفاء التالي، ٣١٦	إمكان الوجود، ٢٠٨، ٢٢٨
انتقاش الجزئيات، ٤٣٦	أمكنة الكلّيات بالطبع، ١٠٢
انتقاش النقوش، ١٤٧	الأملاح، ١٠٥
انتقاش نفوسنا بنقش العالم العقليّ، ٤٣٦	الأمور الاعتبارية، ٦٩

الأنس، ٤٠٧، ٤١٢، ٤٢٤	الانتقال، ٤٥٢
الإنسان، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٥	انتقالات التخيل ٠ انتقالات الخيال
١٢٩، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٠، ١٥٧، ١٦٩	انتقالات الخيال، ٤٥٢، ٤٥٥
١٧٢، ١٧٤، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ٢١٠	انتقالات الفكر، ٤٥٠، ٤٥١
٢٢٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٣١٤، ٣١٥، ٣٣٧	الانتقالات الفكرية ٠ انتقالات الفكر
٣٣٩، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٩٤، ٤٣٠	انتقال المتخيلة إلى الأشياء والأضداد،
٤٣٣، ٤٣٨، ٤٤٢، ٤٤٨، ٤٥١، ٤٥٤	٤٥٤
٤٧٢	انتقال النفس من البديهيات إلى الكسبيات،
الإنسان المقيّد بالعموم، ١٨٥	١٤٢
الإنسانية، ١٩٩	الانتقام، ٣٦١
الانصراف عن جناب الحق، ٤١٧	الانتهاز، ٤٤٩
الأنعام، ٣٥٨	الانتهاء، ٤١٢
الانعكاس، ١٤٧	انتهاء الأبعاد الواقعة بين الامتدادين، ٢٤
الانفصال، ١٣، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ١٤، ٢٦	الانتهاء إلى عالم القدس، ٣٩٢
الانفصال بالفعل، ١٨	انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود، ١٩٨
انفصال الكنيف الأرضي دخاناً، ١١٥	الانجذاب، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٨، ٤٤٦
الانفعال، ٩٨، ١٠٩، ١٢٣، ١٢٧، ١٦١	الانجذاب إلى الحق، ٤٢٩
٢٥٩، ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٨٣، ٣٢٩، ٣٧١	الانجذاب إلى عالم القدس، ٤٤٩
٤٤٥	انجذاب الحجر التركي التلوج، ٤٦٨
الانفعالات الغير المتناهية، ٢٨٢	انجذاب الحس الباطن، ٤٣٧
الانفعال البطيء، ٩٧، ٩٨	انجذاب القوى، ٤٢٨، ٤٤٥
الانفعال السريع، ٩٧، ٩٨	انجذاب المركّب، ٨١
انفعال النفس، ٢٧٠، ٤٠٤، ٤٤٥	انجذاب النفس، ٤٤٤
الانفعال النفساني ٠ انفعال النفس	انحطاط القوة، ٤٣٠
انفعال النفس عن المجاذبات المتmanعة،	انحفاظ الموادّ بسبب اشتغال الطبيعة عنها،
٤٤٥	٤٢٩
الانفعالي، ٣٢٩	الانحلال، ١٦٧، ٣١٤
الانفكاك، ١٥، ١٩، ٢٠، ٣٥، ٣٦، ٤٩، ١٢٥	الانخراق، ٢٨٩

الأنفكاك بين المتبائن، ٢٠	الأوج الثوري، ٢٩٠
الأنفكاك بين المتصلين، ١٩	الأوج الحامل، ٢٩٠
انقباض الروح، ٤٦٤	الأوج العقري، ٢٩٠
الانقسام، ٧، ١٨، ١٤٦، ١٥٤	الأوج المدير، ٢٩٠
انقسام الجزء، ٨، ٩	الأوج المدير، ٢٩٠
انقسام الحال، ١٥١	الأوسط، ١٤٢، ١٥٩
الانقسام في الوضع، ١٥٥	الأول، ٢٤٤، ٣٧٧
الانقسام في الوضع بالفعل، ١٥٣	أول الأفلاك، ٢٨٦، ٢٩١
الانقسام في الوضع بالوهم، ١٥٣	أول النور، ٣٣٦
انقسام المحل، ١٥١، ١٥٢	الأول الحق ← الأول بذاته
انقسام المحل بالوضع، ١٥١، ١٥٢	أول الحقل، ٣٣٦
انقسام الوسط بالوهم، ٨	أول الخلق، ١١٨
انقضاء ما لا نهاية له، ٢٤٢، ٢٤٩	أول السلوك، ٤١٣
الانقطاع، ٢٢٦، ٤٣٨	الأول بذاته، ٢٥٤، ٣٣٣، ٣٤٢، ٣٨١، ٣٨٢
انقطاع العقل عن حركته الفكرية، ٤٣٨	الأولي، ١٤٠، ٢٥٢
الانقطاع عن الشواغل البدئية، ٤٠٥	الأولي الذاتي، ٣٣٧
انقطاع القوى الحسية، ٣٩٠	الأوهام العائنية، ٢١٦
انقطاع القوى الخيالية، ٣٩٠	الاهتزاز، ٢٧١
انقطاع القوى الوهمية، ٣٩٠	أهش خلق الله بيهجته، ٤١٧
انقلاب الهواء ماء ← استحالة الماء هواء	الإيثار، ٤٠٣
الانقياد، ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٤٣	إيجاب العلة، ٥٢
الإنكار، ٤٢٣، ٤٧١	إيجاب المعلول، ٥٢
إنكار الكرامات، ٤٧٠	الإيجاد، ٤٠، ٢٣٥
الإنماء، ٧٧، ١٦٧، ١٦٨	إيجاد العالم، ٢٤٦
أنواع الإدراك، ١٢٩	الإيجاد في ما لا يزال، ٢٤٤
أوائل النور، ٢٩٠	إيجاد المعلول، ١٩١
أوائل العقب، ٢٩٠	إيجاد الممكن، ٢١٦
الأوج، ٢٨٩، ٢٩٠	إيراد بدل ما يتحلل، ١٦٩

الإيصال، ٢٧٢	٤٢٣، ٤٢٧، ٤٣٥، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٦٣،
إيصال النفع إلى الغير، ٢٥٦، ٢٥٣	٤٦٤
الإيصال بالفعل، ٢٧٢	بدن الإنسان، ٣٧٩
الآئين، ٣٦، ٧٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٨٤، ١٨٥	بدن الحيوان، ٣٧٩
الإيهام، ٤٥٧	البدن الصحيح، ٤٦٤
«ب»	البدن المريض، ٤٦٤
البارد، ٩٨، ١١١، ٤٦٣	البدنية، ٤٢٧
البارد في المزاج، ٩٧	البيهي، ١٥٨، ٢٣٦
البارئ، ٤٠، ٤٤، ٧٩، ٢١٧، ٢١٨، ٢٤٠	البيهي الكلّي، ٣٥٣
٢٥٧	بذل النفع، ٤١٩
الباصرة، ١٣٣، ٣١٧، ٣٣٤	البرائة عن القوة، ٢٦٤، ٢٦٩
الباطن، ١٢١، ١٢٩، ١٤٢	برائة المدرك عن القوة، ٣٦٠
البالغ في البرودة بطبعه، ١٠٠	البرد ← البرودة
البالغ في الجمال والصحة، ٣٤٦	البرودة، ٧٨، ٨٣، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٤
البالغ في الجمود، ١٠٠	١٠٨، ١١٠، ١١٩، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٦٣
البالغ في الجهل، ٣٤٧	٤٦١
البالغ في العلم والخلق الحسن، ٣٤٧	برودة الأرض، ١٠١
البالغ في الكمال والصحة، ٣٤٧	برودة الحجر المبرّد بالجمد، ١٠٠
البالغ في الميعان، ١٠٠	البروز، ٣٧، ١١٣
البخار، ٢٤٠	البرهان، ٧، ١٠، ١٢، ١٥، ٢٢، ٢٦، ٣٠
البخار الشبيه بالهواء، ١٠١	٣٢، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٤٠، ٤٢، ٤٣، ٤٩
البخار الصاعد، ١٠٤	٦٥، ٨٠، ٩٦، ١١٩، ١٢٢، ١٧١، ٢٠١
البخار المتصدّد ← البخار الصاعد	٢٩٩، ٣٠٩، ٣٥١، ٣٦٩، ٤٣٣، ٤٣٦
بداية السلوك، ٤١٠	٤٧٠، ٤٧١
البدن، ١١٧، ١١٨، ١٢١، ١٢٥، ١٢٦	برهان الإن، ٢١٥
٢٦٠، ٢٧٠، ٢٨٥، ٣١٣، ٣١٧	برهان التطبيق، ٢٥، ٢٦
٣٤٦، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٤	البرهان الحدسي، ٢٨٩
٣٧٥، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٣، ٣٩٠	البرهان على أن واجب الوجود واحد، ٢٤٠
	البرهان على وجود العارف، ٣٩٤

الْبُعدُ الْمُتَّصِلُ، ٦٠، ٦١	برهان الِلمِّ، ١٢٢، ٢١٥
الْبُعدُ الْمُتَّصِلُ الْمُجَرَّدُ، ٦١	برهان المُسامَته، ٢٥
الْبُعدُ المُضاعَف، ٢٨٩	البرهانِيّ، ٣٥٣
الْبُعدُ المُقْطُور، ٦٠	البريء عن العلائِق، ٢١٣
الْبُعدُ المُقدَّاريّ، ٥٩	الْبُراء من المرض، ٤٦٥
الْبُعدُ المُقدَّاريّ الْمُتَّصِلُ، ٦٠	بِساطُ المَرْكَباتِ العنصرِيّة، ١٠٦
الْبُعدُ المُمتدّ في الجِهاثِ الثَلاث، ٦٠	البسط، ٤٠٤، ٤٢٣
الْبُعدُ الواحِد، ٢٤	البسيط، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٩٠، ٩٩، ١٠٢، ١٠٩، ١١١، ١١٤، ١٥٦، ١٥٧، ٢٣٨، ٢٨٥، ٣٢٢، ٣٢١، ٣٢٠، ٣٨٥
الْبُعدِيّة، ١١، ٢٢٥، ٢٩٨، ٣٤١	البُشّ، ٤١٦
الْبُعدِيّة الزمانيّة، ٢٢٩	البِشاشَة، ٤١٦
الْبُعدِيّة المِكانيّة، ٢٢٩	البُشْرَى، ٤٣٢
البقاء، ٤٠، ٢١٨، ٢٢٤، ٢٢٥	البصر، ١٢٠، ١٣٣، ١٣٢، ٤٣٨، ٤٥٨
بِقاءُ التَعَقُّلاتِ، ٣٢١	البطلان، ٣٨٤
بِقاءُ السبب، ٤٣٩	البطن الأخير، ١٣٦
بِقاءُ النفس، ٣١١، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٧٧	البطن الأوسط، ١٣٦
بِقاءُ النفسِ الناطِقَة ← بقاء النفس	البطن المُقدَّم من الدِّماغ، ١٣٧
بِقاءُ النفسِ بعدَ البدنِ ← بقاء النفس	البُطَيّ، ٢٧٧
بِقاءُ النفسِ على كِمالِها الذاتِيّة بعد مفارقة البدنِ ← بقاء النفس	بطيئة الزوال، ١٢٦
بِقاءُ النفسِ على كِمالِ تَعَقُّلِها ← بقاء النفس	البُطُو، ٨٥، ٢٨٨
بِقاءُ النفوسِ الإنسانيّة بعدَ المِفارقة ← بقاء النفس	الْبُعدُ، ٢٤٤
بِقاءُ الهَيُولَى، ٤٧	الْبُعدُ، ٩، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٨
بِقعة الإِمكان، ٤٧٠	٧١، ٢٢٥
البِلاغَة، ٤٠٤	الْبُعدُ الأوَّل، ٢٣
الْبَلغم، ٤٥١	الْبُعدُ بين الامتِدادَيْن، ٢٣
البَلُورُ الصافي المُستدير، ٤٥٧	الْبُعدُ الصِرف، ٦٠
البَلُورُ المُضَلَّع، ٤٥٧	الْبُعدُ الغَيرِ المُتَناهِي، ٢٥

تأثير العلة، ٤١	الجُله، ٣٧٣، ٣٧٧
تأثير الغير المتناهي، ٢٨٢	التبليد، ٤٧٣
تأثير الفاعل، ١٩١، ٢٢٨	البنطاسيا، ١٣٥
تأثير القدرة، ١٧٠	اليهائم، ٤٦٢
التأثير القريب، ٨٧	اليهاء، ٤٢٠، ٤٢١
تأثير النفس في البدن، ١٢٥	البهجة، ٣٥٣، ٣٧٤، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩٩
تأثير النفوس، ٤٦٧	٤٠٢، ٤١٩، ٤٢٣
التأخر، ٢٣٠، ٢٣١	البهجة التامة، ٣٨٤
التأخر الذاتي، ٢٣٠	بهجة الحق، ٤٠٠، ٤٠٨
تأخر المعلول عن العلة، ٢٣١	البيهي، ٤٠٠
التأسف، ٤٠٨	البياض، ١٣، ١٩، ٦٤، ٦٥، ٣٦٩
التأسيس، ٧٦	البياضان، ٢٠٣، ٢٠٤
التألم، ٣٧١	البيض، ٤٥١، ٤٦١
التأليف، ٩، ١٣	بين الاستحالة، ٣٢٧
تأليف الجسم من أجزاء غير متناهية، ٩	البينة، ٤٧٠
التأليفات المتفقة، ٤٠٤	«ت»
التأمل، ٤٧١	التالي، ٣١٥، ٣١٦
التأويل، ٣٩٨، ٤٣٣، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٤	التام، ٢٥٢
٤٦١	التام في الوجود، ٢٥٣
تأويل الوحي، ٤٥٥	التأبيد، ٢٣٣
التباعد، ٤٤٨	تأثر النفس، ٤٠٤
التبدل، ٩١، ٩٢	تأثر النفس عن البدن، ١٢٥
تبدل الموضع، ٩٠	تأثير، ٤٠، ٤٩، ٧٩، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٧٧
تبدل النسبة، ٩٢	٢٧٩، ٤٦٥، ٤٦٧
تبدل نسبة الساكن بالقياس إلى الساكن، ٩٢	تأثير الأوهام، ٤٦٧
تبدل نسبة المتحرك إلى المتحرك، ٩٢	التأثير بالاختيار، ٢٣٢
تبدل الوضع، ٩٠	التأثير الخارجي، ٨٠
التبديل، ١٦٥	

التجويف الأخير، ١٣٦	تبريد العضو، ٩٧
التجويف الأوسط، ١٣٥، ١٣٦	تبريد الماء الهواء، ٤٦٧
التحت، ٦٨، ٧٠	تنالي الآتات، ٢٧٤، ٢٧٥
التحتية، ١١	التجارب الدهر، ٣٩٩
التحدّد، ٧٠	التجّدّد، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٤٤، ٢٤٥
تحدّد الحاوي ← تحدّد السطح الحاوي	٢٧٠، ٢٤٦
تحدّد السطح الباطن، ٢٩٩	التجّدّد البعدية بعد القبلية، ٢٢٥
تحدّد السطح الحاوي، ٢٩٨، ٢٩٩	تجدّد الحال، ٢٤٣
تحدّد السطح الداخل، ٢٩٧	تجدّد الحركة، ١٧٥
التحدّي، ٤٦٦	التجربة، ٤٣٣، ٤٦٠
التحرّك، ١٧٥، ٢١٩، ٢٢٠، ٤٥٨	التجرّد، ٤١٤
تحرّك الأوج، ٢٨٩	تجرّد الحسّ الباطن، ٤٣٧
التحرّك بالاستقامة، ٩٠	تجرّد النفس الفلكية، ٢٧٠
التحرّك بذاته، ٢٨٤	التجرّد عن البدن، ٣١٣
التحرّك بالعرض، ٢٨٤	التجرّد عن العلائق الجسمانية، ٣٧٥
تحرّك التدوير، ٢٩٠	التجريب، ٣٧٦
تحرّك الحامل، ٢٩٠	التجريد، ٤٠٣
تحرّك المدير، ٢٩٠	تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة
تحرّك المركز، ٢٨٩	المشخّصة، ١٣١
التحرّك في الكيف، ٩٦	تجريد الماهية عن عن العلاقة الوضعية،
التحريك، ١٧٨، ٢٦٣، ٢٧٩، ٢٨٣، ٤٢٩	١٣١
التحريكات الجزئية، ٢٨٣	تجريد الماهية عن المشخّصات، ١٣١
التحريكات المتناهية، ٢٧١	التجريد المطلق، ١٣٠
التحريكات النفسانية، ٢٨٣	تجريد النفس عن العلائق البدنية، ٤٦٥
تحريك الأجسام، ٣٣٧	التجزئة، ٥٥، ٥٦
التحريك الإرادي، ٢٦٢	التجسّس، ٤١٨
تحريك الأعضاء، ١٧٠	التجوهر، ٥
تحريك الآلة المعبرة لإخبار النوع، ٤٢٣	تجوهر الأجسام، ٥

تحريك الجسم، ٣٣٧، ٣٣٨	تخلخل الجسم، ٣١٠
تحريك الجسم الثقيل، ٤٣٠	التخلّص عن المذمّة، ٢٥٨، ٢٥٥
تحريك السماء، ٢٦٢، ٢٨٠	تخلّف المعلول، ٢٣٣
تحريك السماء للمعشوق، ٢٦٢	التخويف، ٣٥١، ٣٥٢
التحريك الغير المتناهي، ٢٨٤، ٢٨٥	التخيّل، ١١٩، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣
تحريك القوّة، ٢٧١	١٣٦، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٤
تحريك القوّة التي للسماء، ٢٧١	٢٦١، ٣٣٢، ٤٠٣، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢،
التحريك المحيّر، ٤٥٧، ٤٥٨	٤٤٣، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٢، ٤٥٤
تحريك الموادّ المحمودّة لهضم الموادّ	تخيّل الصور، ٣٧٨
الرديئة، ٤٢٦	التخيّل العبيّ، ١٧٨
التحريك بالطبع، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩	التخييل، ٥٧
التحريك بالقسر، ٢٧٦، ٢٧٨	التداخل، ٨، ٥٨، ٥٩
التحريك لنيل شبه غير مستقرّ، ٢٦٤	تداخل الأبعاد الجسمانيّة، ٥٨
التحمّس، ٤١٨	تداخل الجسّمين، ٩٣، ١١٢
التحقّق، ٢٣٠	التدبير، ٤٥٦
تحقّق الممكنات، ٢٣٠	تدبير البدن، ١٣٨، ٣١٦، ٣٧٠، ٤٤٤
التحلّل، ٤٢٧، ٤٢٨	تدبير البدن بإعداد الغذاء، ٤٤٤
تحلّل الروح، ٤٤٦، ٤٤٧	تدبير الغذاء، ٤٤٤
التحليل، ٤٥٤	التدوير، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠
تحليل المركّبات، ١٠٦	التدهّش ← التدهيش
التحلية، ٤١٤	التدهيش، ٤٥٧، ٤٥٨
التحلية بصفة الكمال، ٤١٣	التذكّر، ١٣٢، ٤٠٦، ٤١٢
التحير، ٤٥٧، ٤٥٨	تذكّر الأمور المنسيّة، ٤٥٠
التحير، ٤٥٧	التراب، ٢٤٠
التخدير، ٩٧، ٩٩	تراخي الأجزاء، ٢٢٧
التخصّص، ٢٣٥، ٢٣٧	التربيع، ٢٨٩
التخصّص الجزئيّ، ١٧٦	ترتّب السماويّات، ٣٠٤
التخلخل، ٢١، ٩٧	ترتّب العقليّات، ٣٠٣

- ترتّب العقول، ٢٩٦، ٣٠٣، ٣٠٤
 ترتّب العقول الموجبة للسمائيات، ٣٠٤
 ترتّب العقول و الأفلاك إلى غير النهاية، ٣٠٦
 ترتّب صدور السماويات، ٣٠٣
 الترتيب، ٦، ٧، ٨٨، ٢٥١
 ترتيب الإبداع، ٧٦
 ترتيب الوجود، ٣٠١، ٣١٢
 ترتيب صدور موجودات عالم الكون و الفساد، ٣٠٧
 الترجيح، ٢٣٥، ٢٣٧
 ترجّح المرجّح، ٢٣٦
 ترجّح أحد الشيئين المتساويين على الآخر من غير مرجّح ← الترجّح بلا مرجّح
 الترجّح بلا مرجّح، ٣٢، ١٧٤، ١٩٤، ٢٣٦، ٢٤٥
 الترجيح، ٢٣٥
 ترجيح المرجوح، ٨١
 الترجيح بلا مرجّح، ٣٦، ٨٠، ٨١، ٢٤٦
 التردّد، ٤١٠، ٤١٢، ٤١٣، ٤٥٢
 ترشّح الخير على السافلات، ٢٦٤
 الترطب، ٣٠٩
 الترك، ٤١٣، ٤١٤
 ترك الاعتراض، ٤١٦
 ترك الخير الكثير، ٣٤٥
 ترك الظلم، ٣٥٣
 ترك القوى البدنية، ٤٢٩
 ترك اللذات البدنية المعتادة، ٣٤٠
 التركّب، ٢٠٥
 تركّب الجسم، ٩، ١٠، ٢٠٥، ٢٢٦
 تركّب الجسم من الهولوى والصورة، ٢٠٥، ٢٢٣، ٢٨٦
 تركّب الجسم من أجزاء لا تنجزى، ٢٢٦
 تركّب العقل، ٣٠٥
 تركّب الكمّيات، ٢٠٥
 التركّب من الجنس والفصل، ٢٠٨، ٢٠٥
 التركيب، ٨١، ١٦٧، ٢٠٦، ٢٤٠، ٣١٢، ٤٤٢، ٤٤١، ٣٢٦، ٣٢٠
 التركيبات المناسبة المفيدة للحركات العجيبة، ٤٦٩
 تركيب القابل للصور المعدنية والنباتية و الحيوانية والإنسانية، ٣١٢
 تركيب القوى والطبائع، ٧٨
 التزكية، ٤١٣، ٤١٤، ٤٦٦
 التسامع، ٤٣٣
 التسخّن، ١١١، ١١٢، ٢٥٦
 تسخير العقل، ٣٨٩
 تسخين الماء، ٤٦٧
 التسلسل، ٣٦، ٧٢، ٧٦، ١٠٨، ١٧٩، ١٩٤، ٢٠٢، ٢١٨، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٨٤، ٣٠٥، ٣٢١، ٣١٨، ٣٠٦
 التسلسلية، ١٩٥
 التسلّط على الحس المشترك، ٤٤١
 التسوية بين الخلق، ٤١٦
 التشابه، ٧٠

التشبه، ٢٦٤	تصور اللوازم الجزئية، ٤٣٤
التشبه بالعالي، ٢٧٠	التصوير، ٥٧
التشبه بالمبادئ العالية، ٢٦٢	التضاد، ١٦٠
التشخيص، ٢٩٤، ٣٠٠، ٤٦٥	تطويع النفس الأتارة، ٤٠٢، ٤٠٣
تشخيص الحاوي، ٢٩٣	التطويل، ٧٧
تشخيص الصورة الجسميّة، ٢٩٩	التطبيب، ٤٢٠، ٤٢١
تشخيص الصورة النوعيّة، ٢٩٩	تعادل الأركان، ٤٢٩
تشخيص العلّة، ٢٩٣	التعارف، ٤٣٣، ٤٣٤
تشخيص المعلول، ٢٩٣	التعاقب، ٢٦٤
التشعيب، ٧٧	التعبد، ٣٩٧
التشكّل، ٢٦، ٣٥، ٤٤	تعبير الرؤيا، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٥
التشكيل، ٣٦	التعمّد، ١٤٦
التشوّق، ٢٦٤	تعدد المدرك، ٤٣٦
التصديق، ١٥٠، ٤٣٣، ٤٣٤	التعديل، ٤٠٣
التصرف، ١٥٠، ١٦٧	التعذيب، ٣٧٢
التصرف في الغذاء، ٤٤٤	تعذيب الحيوانات، ٤٦٩
التصرف في مادة الغذاء، ١٦٦، ١٦٧	التعريض، ٧٧
تصرف المعاني، ١٣٦	تعريف الطبيعة، ٧٧
تصرف النفس في الخيالات الحسية، ١٤٩	التعزيم، ٤٦٩
تصرف النفس في الصور الجزئية، ١٤٩	تعطيل الحواس، ١٢٠
التصرّم، ٢٢٥	تعطيل الواجب، ٢٤٦
تصفية الباطن، ٤٠٤	التعقّل، ١٢٩، ١٣٨، ١٥٢، ١٥٨، ١٦١
التصور، ١٥٠، ١٥٨	٣١٤، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٨
التصور الجزئي، ٢٨٥	٣٣٦، ٣٦٨، ٣٧٠، ٤٣٨
التصور الحسي، ٢٦٢	تعقّل الأسباب الجزئية، ٣٣٦
التصور العقلي، ١٥٣، ٢٦٢، ٢٨٤، ٢٨٥	تعقّل الإمكان، ٣٠٦
تصور اللذيق، ٣٥٩	التعقّل الانفعالي، ٣٣٠
تصور اللوازم، ١٥٠	تعقّل الجزئي، ٣٣٦

تعقّل وجود الحادث، ٢٢٣	تعقّل الجزئيّ على الوجه الكلّي ٣٣٧.
التعلّم، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٧	تعقّل الذات، ٣٠٤، ٣٠٥
تعلم مقدّمات الحكمة، ١٧٧	تعقّل الذات بذاته، ٣٣٣
تعليل أفعال الله بالحسن، ٢٥٣	تعقّل الضعيف، ٣١٧
التعمّد، ٤٢٢	تعقّل العقليّ، ٣٣٠
التعيّن، ٤١، ٤٤، ٥١، ١٧٤، ١٩٩، ٢٠١.	تعقّل العلّة، ٣٣٤
٢٠٩، ٢٠٥، ٢٠٤	تعقّل القضية، ١٥٨
تعيّنات أشخاص النوع الواحد، ٢٠٣	تعقّل القويّ، ٣١٧
تعيّن الحكم الجزئيّ، ١٧٧	تعقّل الكثرة، ٣٣٤
التعيّن الوهميّ، ١٧٧، ١٧٦	تعقّل الكسوف الجزئيّ، ٣٣٦
تعيّن واجب الوجود، ٢٠١، ٢٠٣	تعقّل الكلّي، ٣٣٥، ٣٣٦
تغاثر العلوم، ٣٤٠	تعقّل المعاني، ١٥٠
تغاثر المنتسبين، ٤١٥	تعقّل المعلول، ٣٣٤
تغاثر النفس للجسم و المزاج، ١٢٣	تعقّل الموجب، ٣٠٥
التفدّي، ١١٧	تعقّل النفس ← تعقّل النفس الناطقة
التغذية، ١٦٨، ٤٢٨	تعقّل النفس الناطقة، ٣١٥، ٣٢٥
التغيير، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٩٥، ٣٤٠.	تعقّل النفس بذاتها، ٣١٥، ٣١٧
٣٤٢	تعقّل الواجب، ٣١١، ٣٢٩، ٣٤٠
التغيّرات الإدراكية المتّصلة الغير القارّة،	تعقّل الواجب لذاته، ٣٢٨
٢٨٢	تعقّل واجب الوجود ← تعقّل الواجب
التغيّرات الخياليّة الشوقيّة، ٢٨٣	التعلّق، ٤٨، ٤٩، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٥٢، ٣٧٨.
تغيّر الجزئيات، ٣٣٨، ٣٣٥	٤٦٤
تغيّر الحال، ٢٢٦، ٢٢٧	تعلّق التدبير و التصرف، ٤٦٤
تغيّر ذات العالم، ٣٤٠	تعلّق القلب، ٤٠٤
تغيّر ذات الموصوف، ٣٤١	تعلّق الهيوليّ بالصورة، ٣٨
تغيّر الصفات المتقرّرة، ٣٤٠	التعلّق بالبدن، ٣١٤، ٤٦٤
التغيّر على الواجب، ٣٤٢	التعلّق بالجسم، ٣١٣
التغيّر في الأعراض، ١٠٨	التعلّق بالغير، ٢١٣، ٢٢٣، ٢٢٤

تقدّم الجزء على الكلّ، ٧٤	تغيّر المدرك، ٣٣٦
تقدّم الجنس على النوع، ٧٤	تغيّر المزاج، ٤٦٣
التقدّم الزماني، ٧٤	تغيّر مزاج الروح الحامل للقوّة المتخيّلة، ٤٦١
تقدّم الشرط على المشروط، ٧٤	تغيّر الموصوف، ٣٣٨
تقدّم الصورة على الهيولي، ٤٣، ٥٠، ٥١	التغيير، ٧٨، ١٦٥
تقدّم علّة البقاء، ٣٩	التغييرات العنصريّة، ٥٠
تقدّم العلّة التامة على المعلول، ٧٤	التفاهة، ٩٨
تقدّم العلّة على معلوله، ٤٥	التفرقة، ٤٢٤
التقدّم في الذات، ٢٣٠	التفريق، ١٥٥، ٤١٣
تقدّم الماهيّة، ٢٠٠	تفريق المتجانسات، ٩٧
تقدّم المحدّد، ٧٤	تفريق المختلفات، ٩٧
تقدّم النوع على الجنس، ٧٤	التفصيل، ١٦، ٤٤٢
تقدّم الهيولي على نفسها، ٤٥	التفكّر، ١٤٩
التقدير، ٣٤٢	التفهم، ٥٧
تقرّر العلم، ٣٤١	التقابل، ٣٩٥
تقرّر القدرة، ٣٤١	تقاطع القطرين، ٥٥
تقرّر المعقولات، ٣٣٣	التقبّض، ٤٢٣
التقعر، ٣٧	التقدّم، ٥٢، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٩٤، ٢٩٩
التقليد، ٤٠٢	التقدّم بالذات، ٥٢، ٧٤
التقوى، ٤٧٠	التقدّم بالرتبة، ٧٣، ٧٦
تقيّة الموت، ٤١٩	التقدّم بالزمان، ٧٣
التكاثف، ٢١، ٩٧	التقدّم بالشرف، ٧٤
التكبير، ٣٩٢	التقدّم بالطبع، ٧٤
تكثر المتحرّكات، ٢٨٩	التقدّم بالعلّيّة، ٧٤، ٢٩٤
تكثر المحرّكات، ٢٨٩	التقدّم بالعلّيّة والزمان، ٧٦
التكذيب، ٤٦٢	تقدّم بعض أجزاء الزمان، ٧٤
تكذيب ما لم تقم عليه حجّة، ٤٧٠	
التكرار، ٢٢١	

تكرّر الأفاعيل، ٣١٦	التناقض، ٤٥، ١٦٠
التكليف، ٤٢١، ٤٢٢	تناول الغذاء، ١٧٥
التكليف الشرعي، ٤٢١	التناهي، ٢٦، ٢٧، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٥٣، ٥٤
تكميل الناقص، ٤١٣	٢٧٧، ٥٧
تكوّن الطبيعي، ٨٣	تناهي الأبعاد، ٢٢، ٥٤، ٢٧٧
التكوين، ٢٣٥	تناهي الحركتين، ٢٨٠
التلازم، ٤٠، ٤١، ٤٨	التنبّه، ٤٢٣
التلامس، ١١٨	التنبيه، ٣٧٣
التليس، ٤٠٨	التنبيه بالكمالات، ٣٧٣
تلطيف السرّ للتنبيه، ٤٠٢	التنحير، ٤٦٩
التلقّي الصالح، ٤٥٦	تنحية ما دون الحق، ٤٠٢
تلقي النفس للغيب، ٤٥٦	التنزه، ٢٥٨
التماس، ٦، ٧، ٨	تنزه السرّ، ٣٩٣
تمام الهيئة، ٤٥٠	التنقم، ٤٢١
التمانع، ٥٩	التنقل، ٤٥١
التمثّل، ١٤٥، ٣٨١	توارد العلل، ١٩٦
التمثّل الحسّي، ٣٨١	التوجه، ١٤٨، ١٧٣، ٤٠٣
تمثّل الحقيقة عند العالم، ٣٤٠	التوجه إلى الحق، ٤١١
تمثّل الصورة، ١٤٥	التوجه إلى العالم العقلي، ٤٣٤
التمثيل، ٤٥١	التوجه إلى عالم الغيب، ٤٥٦، ٤٥٨
التمجّد، ٢٥٨	التوجه إلى المطلوب، ٤٠٣
التملّك، ٤٠٩، ٤١٢	توجه النفس المطمئنة إلى جناب الحق،
التملّك لوسط، ٤١٢	٤٠٣
التنازع، ٣٩٤، ٣٩٥	التوحيد، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥، ٤١٢
التناسب الحقيقي، ٤٥٥	٤١٤، ٤١٥، ٤٢٤
التناسب الظني، ٤٥٥	توحيد الواجب ← التوحيد
التناسب الوهمي، ٤٥٥	التوريق، ٧٧
التناسخ، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠	التوقّف، ٢٤٩، ٤٧١

التوقيت، ٢٣٣	«ج»
التوكل، ٤٢٣، ٤٥٨	الجاذبة للغذاء، ١٦٧
التوليد، ١١٧، ١٦٦، ١٦٩	الجاهل، ٤٧٣
التوهم، ٥٦، ١١٩، ١٢٩، ١٤٩، ٣٣٢	الجمال، ١٠٤
٣٨٩، ٤٠٣، ٤٤١، ٤٤٩، ٤٦٤	الجبر، ٣٥٢، ٣٥٣
التوهمات المناسبة للأمر السفلي، ٤٠٢	الجبروت، ٣٨٨، ٣٩٠
التوهمات المناسبة للأمر القدسي، ٤٠٢	الجبلة، ٤٥٠
توهم تمعد الفاعل في فعل المفضوب عليه، ٤١٨	جبلة النفس، ٤٦٦
التهرية، ١٦٨	الجبن، ١٨٧
التيه، ٤١٢، ٤١٣	جحود الكمال، ٣٧٣
	الجذ، ٣٩٩
	ال جذب، ٤٢٧، ٤٢٨
«ث»	جذب الغذاء، ١٦٨
الثابت، ٢٨٧	جذب اللذات البدنية، ٣٨٩
الثابت الدائم بذاته، ١٩٣	جذب المغناطيس (للحديد)، ٤٦٧، ٤٦٨
ثابت الذات، ٣٠٨	جذب الملائم، ٢٦٢
ثابت الذات والتأثير، ٣٠٨	جذب النفس، ٤٢٨
الثبات، ٧٨	الاجذبة الإلهية، ٣٩٠
ثخن الفلك المائل، ٢٨٩	جرّ الأتقال، ٤٦٩
ثخن الفلك المحيط بالأرض، ٢٨٨	الجرس، ٤٥٧
ثخن الممتل، ٢٨٩، ٢٩٠	الجرم، ٢٩، ١١٤، ٢٩٢، ٤٦٣، ٤٦٤
النقل، ٩٧	الجرم الأرضي، ١١٤
الثقل، ١٠٦	الجرم السماوي، ٢٦١، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٧
الثقل المطلق، ١٠٦	جرم السماء ← الجرم السماوي
الثلج، ١٠٤	جرم الصاعقة، ١٠١
الثناء، ٢٥٥	جرم الفلك، ٢٧١
الثواب، ٣٤٧، ٣٩٢، ٣٩٦، ٣٩٩	الجرم الأول، ١٧٧
	جرميّة العامة، ٣٦

جریان الکواکب، ٢٨٩	١٦، ١٧، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٦
الجزئي، ١٢٩، ١٣٨، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٦	٣٨، ٤٢، ٤٥، ٥٠، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦
١٥٧، ١٧٤، ١٧٦، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠	٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٧، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣
٣٤٥، ٣٥١، ٤٣٤، ٤٤٧	٧٤، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥
الجزئيات الصادرة، ٤٣٤	٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣
الجزئي بالواسطة، ٤٣٥	٩٤، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٦
الجزئي المعلوم، ٣٣٦	١٠٧، ١١١، ١١٧، ١٢٢، ١٤٤، ١٤٥
الجزئية، ٢٩، ٣٠، ١٧٥	١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٦١
الجفاف، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٨	١٦٧، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٤، ٢٠٦، ٢٠٧
الجزء، ٣٩٥	٢٠٨، ٢٢٠، ٢٣٨، ٢٦١، ٢٧٤، ٢٧٦
الجزء، ٣٧٤	٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦
الجزء، ٩، ١٨، ٢٦، ٢٩، ٥٥، ٥٨، ٧٩	٢٨٧، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠١
١٢٢، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٦، ٢٩٧	٣٠٢، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٩
الجزءان الحادثان بالوهم، ١٩	٣٢٧، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٧٧، ٣٧٨، ٤٣٥
الجزء البسيط، ١٥٧	٤٦٩
جزء الجسم، ٣١	الجسم الأصغر، ٢٧٧، ٢٧٩
الجزء الصغير من الدماغ، ٤٤٢	الجسم الأكبر، ٢٧٧، ٢٧٩
الجزء الصوري، ٢٠٥، ٢٠٦	الجسم الأول، ١٧٣
جزء العلّة، ٣٩	الجسم البالغ في الحرارة بطبعه، ١٠٠
الجزء الماديّ، ٢٠٦	الجسم البسيط، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٢٨٧
الجزء الماهويّ، ٧٩	٢٨٨
الجزء المجرد، ٣٢١	الجسم الثقيل، ٨٣، ٩٥
الجزء المستثنى من القياسات، ٤٥١	الجسم الجماديّ، ٣٧٩
جزء المغذي، ١٦٧	الجسم الحاوي، ٢٩٢
الجزء المقداريّ، ٧٩، ١٥٤	الجسم الخفيف، ٨٣
الجزء المقوّم، ٢١١	الجسم ذو الميل، ٨٥
جزء علّة البقاء، ٣٩	الجسم الرطب، ١١٢
جسم، ٦، ٧، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥	الجسم الساكن، ٩٢

الجفر، ١١٣	الجسم السماوي، ٢٨١، ٣٠٣، ٣٧٧
الجمع، ٤١٣، ٤٢٤	جسم السماء ← الجسم السماوي
جمع صفات الحق، ٤١٣، ٤١٤	الجسم الصلب، ٧
الجمود، ١٠٧، ١٠٨	الجسم الطبيعي، ٨٤، ١٢٥
الجميل، ٣٦١	الجسم العنصري، ٩٥، ١٠٠
الجن، ٤٥٧، ٤٦١	الجسم الغير المتناهي، ٥٤
الجنس، ١٧، ٧٩، ١٠٧، ١١٦، ١٥١، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢٥٢	جسم الفلك، ٢٧٠، ٢٩٢
٣٦٩، ٣٠٢، ٣٠١	الجسم الفلكي ← جسم الفلك
جنس الأعراض، ٢١١، ٢١٢	الجسم القابل للحركة القسرية، ٨٤
جنس الجوهر، ٢١٠، ٢١١	الجسم القابل للكون والفساد، ٩٢
جنس المركب، ١٠٧	الجسم الكائن، ٩٣
جنس الواجب، ٢٠٩	الجسم الكبير، ١٠٢
الجنوب، ٦٩	الجسم المتحرك، ٩٢
الجواد، ٢٥٥، ٢٥٦، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٥٣، ٤١٩	الجسم المتناهي المقدار، ١٢
الجواد الحق، ٢٥٥	الجسم المحدد للجهات، ٧٣، ٨٩، ٩٠
الجواد الفني، ٣٥٣	الجسم المحرك، ٢٧٧
الجواد الكريم، ٣٥٢	الجسم المركب، ١٨، ٨١
الجواد المحض، ٣٤٣، ٣٤٥	الجسم النباتي، ٣٧٩
جواز تغير الواجب، ٣٤١	الجسماني، ٥٠، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠
الجواهر العالية العقلية، ٣١٠، ٣٦٧	١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٦١، ١٧٤، ٢٦١
الجواهر العقلية العالية ← الجواهر العالية العقلية	٢٨٥، ٣٠٢، ٣٨٥، ٤٦٩
الجود، ٢٥٥، ٣٥٠، ٤١٩	الجسمية، ٣٦، ١٢٣، ١٢٥
الجود الكامل، ٣٥٠	الجسمية المركبة، ١٠٨
الجوع، ٣٥٦، ٣٥٩	الجسمية المشتركة، ٣٦
الجوهر، ٥، ٩٤، ١٠٨، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦	الجسمين المتباعين، ٦٠
	جعل الجاعل، ٢٢١
	الجلد، ١٢٠
	الجمد، ١١١، ١١٢

- الجوهريّة، ١٠٨
 جهات تبدّل بالفرض، ٦٨
 الجهات الثلاث، ١١، ١٢
 جهات الحركات المستقيمة، ٧٦
 الجهات الستّ، ٦٨
 جهات لا تبدّل، ٦٨
 الجهتان المتقابلتان، ٧٢
 الجهد، ٣٧٥
 الجهل، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٧١، ٤٧٠
 الجهل البسيط، ٣٤٨
 الجهل المركّب، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٧٢
 الجهل المركّب الراسخ، ٣٧٢
 الجهة، ١٠، ٣١، ٥٨، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٧٢، ٧٠، ٩٥
 جهة البعد، ٧١
 جهة الحركة، ٦٣
 جهة القُرب، ٧١، ٧٢
 الجهة الواحدة، ٨١
 «ح»
 حاجة الأثر إلى المؤثّر، ٢٤٦
 الحاجة إلى الفاعل، ٢١٧
 الحادث، ٣٨، ١٤١، ١٤٨، ٢٠١، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٤٢
 ٢٤٣، ٢٤٩، ٣١٩، ٣٣٦، ٤٢٣
 الحادث اليوميّ، ٢٤٩
 الحارّ، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٤، ٤٦٣
 ٤٦٤
 ١٣٨، ١٤٧، ١٦١، ١٦٢، ١٨٤، ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١١، ٢٢٨، ٣٠٢، ٣١٣، ٤٠٥
 الجوهر الجسمانيّ، ٣٠٥
 الجوهر الشخصيّ، ٢١١
 الجوهر العاقل، ١٥٠، ١٦٢، ٢٦١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٣، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩
 ٣٨٣
 الجوهر العقليّ ← الجوهر العاقل
 الجوهر العقليّ بالفعل، ١٤٦، ٣٦٧
 الجوهر العقليّ القدسيّ، ٣٨٢، ٣٨٣
 الجوهر العقليّ المصوّر، ٣٣٤
 الجوهر الغير الجسمانيّ، ٣٠١، ٣٠٢
 الجوهر القابل للصورة المعقولة، ٣٣٠
 الجوهر الكامل، ٣٦٩
 الجوهر الكامل المتشابه الأحوال، ٢٦١
 الجوهر المجرّد، ٥٠، ٣٠٢، ٣١٠
 الجوهر المجرّد الثابت، ٤٠
 الجوهر المجرّد العقليّ، ٣٠٢
 الجوهر المدبّر، ١٢٦
 الجوهر المرتسم بالمعقولات، ١٤٦
 الجوهر المستقلّ بقوامه (في الخارج)، ١٦٠، ١٦١
 الجوهر المفارق، ١٤٩، ١٩٠، ٢٨٥، ٢٩١، ٢٩٢
 الجوهر النوعيّ، ٢١٠
 الجوهرين المتباينين، ٢٦١

الحاسة، ٣١٧	الحجة، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠
الحاصران، ٢٤	٣٢١
الحاضر، ٤٠٩	الحد، ٤٥، ٦٣، ٧٩، ٢١٣، ٢٧٢، ٢٧٣
الحافظة، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٩	٢٧٥، ٣٦٩
الحافظة المذكّرة، ٤٣٤	الحدّ الأوسط، ١٤٢
الحافظة للصور، ١٣٥	الحدّ النوعي، ٢٠٣
الحالّ، ٧٨، ١٥١، ١٥٢، ٢٠٧	حدّ الواجب، ٢١٣
الحال، ٨٣	الحدث، ٣٢٦
الحالّ في الجسم، ٣١٩، ٣٢٠	الحدس، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤
الحالّ في ما هو حالّ، ٣١٩، ٣٢٠	٤٢٤، ٤٥٥
الحالّ في الحالّ ٭ الحالّ في ما هو حالّ	الحدوث، ٣٩، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ١٦٣، ٢١٦
حالة البقاء، ٢٢٥	٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٩
الحالة الذوقية، ٣٦٠	٢٤٦، ٢٥٠، ٣١٩، ٣٢٠، ٤٣٦
حالة العدم، ٣٢٧	حدوث الآثار الغريبة، ٤٦٨
حالة الوجود، ٣٢٧	حدوث الأجسام، ٢١٤
الحامل، ٢٩٠، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٧	حدوث الانفعالات، ٤٦٧
الحاوي، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧	حدوث البدن، ٣١٣
٢٩٨	الحدوث بالفعل، ١٩١
الحبّ، ٣٨٢، ٣٩٧	حدوث الحركة من الميل، ٢٢٠
الحبّ الشديد، ٣٩٧	الحدوث الذاتي، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٣١
الحبّ المفرط، ٣٨٢	الحدوث الذاتي للممكنات ٭ الحدوث
الحبيب، ١٧٨	الذاتي
الحجاب عن الحقّ، ٤١٧	حدوث السبب، ٤٣٩
الحجارة الصلبة، ١٠٥	حدوث العالم، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦
الحجر، ١٠١	حدوث العوارض، ٢١٤
الحجر المسكن في الجوّ، ٨٢	حدوث المدرك، ٣٣٥، ٣٣٦
الحجم، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ٣١	حدوث الميل بطبع الجسم، ٢٢٠
الحجم الشفاف، ١١٥	حدوث النفس، ٢٢٩، ٣١٣، ٣٧٩، ٣٨٠

٥٦، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٧٣، ٧٨، ٨٢، ٨٣،	حدوث النفس عن العقل، ٣١٣
٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٥، ١٠٢،	حدوث النفس مع البدن، ٣٧٩
١٠٣، ١١٧، ١٢٢، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣،	الحدود الجزئية، ١٧٦، ١٧٥
١٤٤، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٧، ١٧٨،	الحدود الغير المتناهية، ١١٠
٢٢٠، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤٠،	حدود المسافة، ١٧١
٢٤٢، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٢، ٢٧٣،	الحدود الوسطي، ٤٥١، ٤٥٠، ١٤٣
٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩١،	الحدة، ٤٥٧
٣٠٩، ٣١٤، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٦٥، ٣٨٣،	الحديد، ١٠١، ٤٦٧، ٤٦٨
٤١٢، ٤٢٧، ٤٢٩، ٤٤٦،	الحَرَّ ← الحرارة
حركة الأجزاء بالاستقامة، ٩٦	الحرارة، ٩٧، ٩٨، ١٠٨، ١١٠، ١١٩، ١٥١،
الحركة الاختيارية، ١٦٩	١٦٧، ٣٠١، ٣٠٩، ٣٤٥، ٣٦٣، ٤٦١
الحركة الإرادية، ١٢٥، ١٧١، ١٧٣، ١٧٧،	حرارة الروح، ٤٣٠
الحركة إلى تنعيم الابتهاج، ٣٧٩، ٣٨٠	الحرارة العارضة للماء، ٨٣
الحركة الأينية، ٦٥، ١٧٢	الحرارة العرضية، ٨٣
الحركة بالاختيار، ١٢٣	الحرارة العنصرية، ١٦٧
حركة البدن، ٢٧٠، ٤٢٨، ٤٢٩	الحرارة الغربية، ١٦٧، ٤٢٩
الحركة بالذات، ٢٩٠	الحرارة الفريزية، ١٦٧، ١٦٩
الحركة البدئية ← حركة البدن	حرارة المائي، ١١٠
الحركة البطيئة، ٢٧٤	حرارة الناري، ١١٠
الحركة بالطبع، ١٠٨	حرارة النحاس المذاب، ١٠٠
الحركة بالعرض، ٢٨٤، ٧٨	الحرافة، ٩٨
حركة التخيل، ٤٤٧	الحرق، ٤٠٤
الحركة الجزئية، ١٧٦، ١٧٧	الحركات الإرادية للأفلاك، ١٧٠، ١٧١
الحركة الجزئية السماوية، ٤٣٥	الحركات الشوقية للأفلاك، ٢٥١
حركة الجسم، ٢٨٠	الحركات الغير المتناهية، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٢
حركة الجسم الأول، ١٧٣	الحركات بلا نهاية، ٢٧٩
الحركة الحافظة للزمان، ٢٧٤	حركات حفظ البدن، ١٦٦
الحركة الحسية، ٤٤٧	الحركة، ١٤، ٢٥، ٢٩، ٣٨، ٣٩، ٥٤، ٥٥،

الحركة الدائمة، ٢٨٢	الحركة في الكيف، ٢٧٣، ٦٥
الحركة الدورية، ٢٦١، ٢٧٤، ٢٧٦	الحركة في المسافة، ٨٥
حركة ذو الميل، ٨٦	الحركة في المقادير، ٢٢٥
حركة السر، ٤١٧	الحركة القسرية، ٧٨، ٨٤، ١٧٢
الحركة السرمدية، ٣٨	الحركة القوية، ٤٣٨
الحركة السريعة، ٤٣٠، ٤٥٦	الحركة الكثيرة، ٤٤٧
حركة السماويات، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١	حركة الكرة، ٥٤، ٥٥
٢٨٣، ٢٨٠	الحركة الكمية، ١٧١
الحركة السماوية ← حركة السماويات	حركة الكواكب بالاستدارة، ٩٦
حركة السيارات، ٢٨٨	الحركة الكيفية، ١٧١
الحركة الشوقية التشبيهية، ٢٩١	حركة الماء، ١٠٣
الحركة الشهوية، ٢٦٢	الحركة المتشابهة، ٢٨٨
الحركة الطباعية ← الحركة الطبيعية	الحركة المتصلة، ٢٦١
الحركة الطبيعية، ٦٤، ٩١، ١٠٢، ١٠٨	حركة المتناهي، ٢٥
١٧٨، ١٧٠	الحركة المستديرة، ١٧٣، ٣٠٨
حركة عديم الميل، ٨٥، ٨٦	الحركة المستقيمة، ٩٣، ١٠٦، ١٧١
الحركة العرضية، ٧٨	٢٢٧، ٢٦١، ٢٧٤
الحركة العقلية، ٤٣٨	الحركة المستقيمة الطبيعية، ١٧١
الحركة عن النفس، ١٦٦	الحركة المضاعفة، ٢٨٩
الحركة العنيفة، ١١٢	الحركة المقترضة للإعلاء، ٤٤٤
الحركة الفضية، ٢٦٢	الحركة المنسوبة إلى النفس الحيوانية و
الحركة الغير الإرادية، ٧٧	مبادئها، ١٦٩
الحركة الفكرية، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٧	الحركة الموجودة القسرية، ١٧٢
حركة الفلك، ٥٠، ٧٧، ٢٦٣، ٣١٠	حركة النار، ١٠٣
حركة الفلكيات ← حركة الفلك	حركة النبات، ٧٧، ١٦٩
الحركة الفلكية ← حركة الفلك	الحركة النباتية ← حركة النبات
الحركة في الزمان، ٨٥	الحركة نحو الأوسط، ١٤٢
الحركة في الكم، ٢٧٣	الحركة نحو الصور والمعاني، ١٣٦

حصول البديهيّات، ١٤٠	حركة النفس الحيوانيّة، ١٦٩
حصول صورة الشيء، ١٥٨	حركة النفس النباتيّة، ١٦٦
حصول صورة المشاهد في الحسّ	الحركة النفسانيّة، ١٧٨، ١٧٠
المشترك، ٤٤١	حركة النفس في المعاني، ١٤٢
حصول الصورة المعقولة في العاقل، ١٦١	حركة النقطة، ٥٨
حصول صورة المعلوم في العالم، ٣٣٤، ٣٤٠	الحركة الواحدة، ١٧٠، ١٧١
حصول المعدوم حالة العدم، ٢٦٣	الحركة الوضعيّة، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣
حصول الواحد في المدرك، ١٥٢	الحركة الوضعيّة الدوريّة، ٢٧٤
الحصّة، ٥٩	الحركة اليوميّة، ٢٨٧
الحضور، ١٩٤، ٤٠٨، ٤١٢، ٤٢٤	الحزن، ٤٠٨، ٤١٦، ٤٢٣، ٤٣٠
حضور البديهيّات، ١٤٩	الحزن على فوات شيء، ٤٢٣
حضور المحسوس عند الحسّ، ١٣٣	الحسّ، ١٢، ٨٢، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٨، ١٧٥، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٧، ٣١٤، ٣٦٣، ٣٦٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٤٢٤، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨
الحضور في الذهن، ١٦٠	الحسّ الباطن، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٦١
الحضيض، ٢٨٩	الحسّ الظاهر، ٤٣٨، ٤٣٧، ١٣٢، ١٣٠، ٤٣٨، ٤٤٧
حفظ البدن، ١٦٧	الحسّ المشترك، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٦، ١٤٦، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٦١
حفظ الشعور، ١٧٩	الحسد، ٤١٨
حفظ الموادّ عن التحلّل، ٤٢٩	الحسن، ٢٤٥، ٢٥٢، ٤٢٠، ٤٢١
الحقّ، ٦، ١٨٨، ٣٦٩، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٦	الحسن، ١٣٩، ٢٥٨، ٢٥٧
٣٩٧، ٣٩٩، ٤١١، ٤١٣، ٤٢٢، ٤٧٢، ٤٧٣	حُسن الفعل، ٢٥٨، ٢٥٧
حقائق الأشياء، ٣٦٩	الحسن في نفسه، ٢٥٣، ٢٥٧
الحقّ الأوّل، ٣٦٦، ٣٦٨، ٤٠٨	الحصول، ١١، ١٢، ٨٧
الحقّ الفائض للخيرات، ٤٣١	
الحقّ بالعرض، ٣٩٨	
الحقّ بذاته، ١٩٣	
الحقد، ٤١٩	
الحقيقة، ٢٣٧	

الحموضة، ٩٨	الحقيقة المتمثلة، ١٢٨
الحوادث المتعاقبة، ٢٤٢	الحقيقة النوعية، ١٦٤
الحوادث اليومية، ٢٥٠	الحقيقي، ٢٢٨
الحواس الخارجة، ١٣٢	الحك، ١١٢
الحواس الخمس، ١٣٣	الحكم، ١٣٤
الحواس الظاهرة، ١١٩، ٣٨٧، ٤٣٨	حكّم الحق، ١٨٧
حول الأرض، ٢٨٨	الحكم الكلي، ١٧٧
الحياة، ٣٣٨	الحكم بامتناع ربوبية الكواكب، ٢٤٠
حياة الأخرى، ٣٨٣	الحكمة، ١٧٧، ٣٩٦، ٤٠٤، ٤٤٤، ٤٧٠
حياة الدنيا، ٣٨٣	الحكمة الإلهية، ١٦٧، ٤٤٤، ٤٥١
حياة النوع، ٣٩٦	الحكمة البالغة، ٣٤٤
الحيران، ٤٠٨	حكمة الصانع، ١١٦، ١٣٧
الحيرة، ٣٧٦، ٤٥٦	الحكيم القادر، ٢٤٤
حيرة الحس، ٤٥٨	الحلاوة، ٩٨، ٣٦٦، ٣٦٨
حيرة الخيال، ٤٥٨	الحلم، ٢١٠، ٤٥٤
الحيّز، ١٠، ٥٩، ٦١، ٧٥، ٨٤، ٨٥، ٩٠	الحلوة، ٣٦٣، ٣٦٤
١٠٢	الحلول، ١٥٣، ١٦١
حيّز الأرض، ٨١، ١٠٦	حلول الصور الحسية، ١٥٥
الحيّز الطبيعي، ٨٤	حلول الصور الخيالية، ١٥٥
حيّز الماء، ٨١	حلول النقطة في الخط، ١٥١
حيّز النار، ١٠٦	حلول الوحدة في المتكثر، ١٥١
الحيّل الرياضية، ٤٦٩	الحمد، ٢٥٨
الحيوان، ٧٧، ٨٢، ١٠٧، ١٢٣، ١٢٤	الحمر، ٤٦١
١٣٤، ١٤٥، ١٥٧، ١٦٤، ١٦٩، ١٧٤	حُمْرة الخجل، ٤٦٤
١٧٥، ١٧٦، ٢٠٠، ٢٢٠، ٢٦٠، ٢٨٨	الحق، ٤٧٠
٣٣٩، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٥، ٤٤٢	الحمل، ٢١٠
الحيوانات العُجم، ١٣٥، ٣٥٧	الحمل، ٣٣٦
الحيوانية، ١٩٩	حمل الثقل العظيم، ٤٣٠

الخَطَّ المستقيم، ٥٥، ٥٦، ١٣٢	«خ»
الخطيئة، ٤٢٢	خادم القوة الوهيمية، ١٣٦
الخفة، ٩٧	الخارج، ٤٤، ٤٨، ١٤٨، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٤،
الخفيف، ١٠٦	١٧٣، ١٨٥، ١٩٦، ٢٢٢، ٢٣٣، ٣٤١
الخفيف الغير المطلق، ١٠٦	خارج المركز، ٢٨٧، ٢٨٨
الخفيف المطلق، ١٠٦	الخارجية، ١٢٩
الخلا، ٢٢، ٦٠، ٦١، ٧٠، ٧١، ٢٩٣، ٢٩٤	الخاصة، ٢٠٠
٢٩٨، ٢٩٥	خاصة الذاتيات، ٢١١
الخلاص، ٤١٢	الخطر، ٤٢٠، ٤٢٣
الخلاص السرمدى، ٣٤٩	الخامل، ٤١٦
الخلاص عن الشواغل الحسية و التخيلية،	الخجل، ١٨٧
٤٤٩	الخرق، ٤٧٠
الخلاص عن العقاب، ٣٩٩	خرق العادات، ٤٦٢
الخلاص، ٣٩٥	الخروج إلى الفعل، ٢٦٤
الخلاصات النورية للذيدة، ٤٢٤	الخزائنة، ١٣٢، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧
الخلصة، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٤٩، ٤٥٧	الخزف، ١١٢
الخلع، ٩٣	الخشب، ١١٣، ٢٠٦
الخلف، ١٠، ١١، ١٤، ٤٥، ٤٨، ٦١، ٦٢	الخصلة الرديئة، ٤١٩
٦٣، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٦٨، ١٥٤، ١٨٥	الخصم، ١١، ٦٥
١٩٧، ١٩٨، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٦٢، ٢٧٣	الخصضة، ١١٢
٢٧٧، ٢٨٢، ٢٩٤، ٣٢١، ٣٨٠	الخط، ٨، ١٦، ٢٣، ٣١، ٣٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥
الخلق، ١٢٦، ١٦٦، ٢٥٣، ٣٤٦، ٣٤٧	٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٨٢، ١٥١
٣٥٢	١٨٩، ١٩٠
خلق الأصول، ١١٦	خطاب الجن، ٤٥٧، ٤٥٨
الخلق الكريم، ٤١٩	الخطاب من جنّي ٤ خطاب الجنّ
الخلقة، ١٠٧	الخطابيات، ٢٥٤، ٢٥٩
خوارق العادات، ٤٦٠، ٤٦٤	الخط المحيط، ٥٦
الخواص، ٣٠٩	الخط المستدير، ٥٥، ٥٦، ١٣٢

- خواصّ الأجسام العنصريّة، ٤٦٨
 الخواطر السانحة، ٤٥٤
 الخوف، ٣٩٥، ٤١٦، ٤١٩، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٥٣، ٤٦٣، ٤٦٤
 الخوف عن الموت، ٤١٩
 الخوف من هجوم شيء، ٤٢٣
 الخيال، ٧، ١٢١، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٦، ١٤٩، ١٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٣٨٠، ٣٨٢، ٤١٥، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦١
 الخيالات الحيوانيّة، ٢٧٠
 الخيالات الغير الحقيقيّة، ٣٥٣
 الخيال الباطن، ١٣٠
 خيال العارف، ٤١٥
 الخياليّة، ١٥٦
 الخير، ١٣٨، ٢٦٢، ٢٦٤، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٧، ٤٦٦
 الخيرات الآجلة، ٣٤٦، ٣٤٧
 الخيرات الأخرويّة، ٣٧٨
 الخير الرشيد المزكي، ٤٦٦
 الخير الغالب، ٣٤٤
 الخير الفائض، ٢٦٤
 الخير الكثير، ٣٤٣، ٣٥٠، ٣٥٢
 الخير المحض، ٣٤٤، ٣٥٠
 الدائم، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤
 دائم التحريك، ٢٨٢
 دائم النوع، ٢٦٤
 دائم الوجود بغيره، ٢٤٦
 دائم التعقّل، ٣١٨
 دائم الحمل على المعلولات، ٢٢٤
 الداعي، ٢٣٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٦٢، ٣٩٧
 الداعي إلى العبادة، ٣٩٨
 الداعي إلى تعطيل واجب الوجود، ٢٤٦
 الداعي الشهويّ، ٢٦٢
 الداعي الغريب، ٨٨
 الداعي الغضبيّ، ٢٦٢
 الداعي للفاعل، ١٩١
 الداعي المخصّص، ٨٨
 الدافعة، ١٦٨
 الدافعة للثقل، ١٦٧
 الدخان، ١١٥
 دخول الشرف في أفعال الواجب تعالى، ٣٤٥
 الدرية، ٤٧٢
 درجات الرياضة السلبيّة، ٤١٤
 درجات العارفين، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٦
 ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠
 درجات حركات العارفين، ٤٠١
 الدرجة العليا، ٤١١
 الدسومة، ٩٨
 الدعوة المقيمة لحياة النوع، ٣٩٦
 الدغدغة النفسانيّة، ٤٠٤

الذاتي، ٣٦، ٨٨، ٢١١	دفع المضرة، ٤٢٣
الذاكرة، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٩	دفع المطالب الحقيقية، ٣٨٩، ٤٠٣
الذاهب، ٤٠٩	دفع المكروه، ٣٦١
الذكاء، ٤٦٥	دفع المنافر، ٢٦٢
الذكر، ٤٢٤، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٤	الدم، ٤٥١
الذكر الروحاني، ٣٧٦	الدماع، ١٢٠، ١٣٥، ٣١٨، ٣١٩، ٤٠٤
الذكي، ٤٦٦	٤٤٥، ٤٤٧
ذوات الحركة المستقيمة، ١٠٦	الدنيا، ٣٨٤، ٣٨٧، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠٠
ذو الإرادة، ٢٥٧	دوام الحركة، ٢٦٢
ذو الإضافة المحضة، ٣٤١	دوام ملاحظة حسن القضاء والقدر، ٤٢٣
ذو الأقطار، ٦١	الدور، ٥١، ١٢٨، ١٩١، ٢٠٢، ٢٩٠
ذو التناهي، ٥٤	الدورية، ١٩٧، ١٩٥، ١٩٨
ذو الجلال والإكرام، ٤١٤	الدهر، ٢٣٤، ٣٣٥، ٣٤١
ذو الحال المضافة، ٣٤١	الدهش، ٣٧٦، ٤٥٧
ذو الحقيقة، ١٨٨	الدهن، ١٠٠
ذو الميل، ٨٥، ٨٦	الدين، ٤٥٥
ذو الوضع، ١٥٠، ١٥٥	«ذ»
الذوب، ١١٣	الذات، ٤٣، ٥١، ١٢٢، ١٩٠، ٢٠٥، ٢٥٤
الذوق، ٣٦٥	٣٣٣، ٣٣٤
الذهاب قدماً وخلفاً، ٤٥٢	ذات العارف، ٤١٤
الذهن، ١٨٥، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٩	الذات العاقلة المفارقة، ٢٦٠
الذهنية، ١٢٩	ذات العلة، ٢٣٢
الذهول، ٤٢٢	ذات الموصوف، ٣٤١
«ر»	ذات الواجب، ٢٠٥، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤
الرائحة، ٩٧، ٩٨، ١٣٤، ٣٦٠	٣٨٣، ٤١٥
الرائحة القويّة، ٣١٧	ذات واجب الوجود ← ذات الواجب
الراسم، ٤٤٢	ذات الوضع، ٦٢، ٧٠

الرفعة، ٥١	الراضعة من الحيوانات، ٣٥٧، ٣٥٤
رفع العلة، ٥١، ٥٢	رأس الشعلة، ١١٥
رفع المعلول، ٥١، ٥٢	الرأي الجزئي، ١٧٧، ٤٣٤، ٤٣٥
الرقص، ٤٥٦	الرأي الكلّي، ١٣٨، ١٧٤، ١٧٦
الرقّة، ١٠٠	الرجاء، ٣٩٥، ٤٢٣
رقّة القوام، ١٠٠	الرجوع إلى الخلق، ٤٠٩
الريقق، ١١٢	الرحمة، ٣٨٤، ٣٩٦، ٤١٤، ٤١٨
الروح، ١٢٥، ١٣٦	رحمة الله، ٣٤٩
الروح الحاملة لقوى الحسّ والحركة، ٩٧	الرخاوة، ٣٧
الروح الحيواني، ٤٣٠	ردائه الخلق، ٣٤٧
الروح المصبوب، ١٣٥	ردائه النفس، ٣٤٧
الروحانيّة السماويّة، ٣٦٧	الرديلة، ٣٤٨، ٣٦١، ٣٧٢
الرومي، ٣٣٧	رديلة النفس، ٣٧٢
الرويّة، ٣٩٥، ٤٠٥	رديلة النقصان، ٣٧٣
الرياح، ٣٧	الرسخ، ٣٧٩
الرياح الحارّة، ١٠١	الرسم، ٢١٠، ٢١١
الرياضة، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤٠٦	الرسم الصحيح، ٢١١
٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٢، ٤٤٦	الرشح، ١٠٤
٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٩	الرصّد، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٠
رياضة القوّى، ٣٩٨	الرضّ، ١١٣
رياضة الهمم، ٣٩٨، ٤٠٤	الرضاء، ٤١٦، ٤٢٢
الرؤيا الغنيّة عن التعبير، ٤٦٠	الرطب، ٩٩
الرؤيّة، ١١٥	الرطوبات الأصليّة، ١٦٨
	الرطوبة، ٧٨، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١١٠
«ز»	الرعد، ٣١٧
الزاوية، ٨١	الرغبة، ٣٧٧
الزاوية القائمة، ٦٨	الرغبة الباعثة لتحرك السرّ، ٤٠٢
الزاهد، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٤	الرفض، ٤١٤

السابق على السابق، ٤٤، ٤٥	زبدة الحقائق، ٤٧٢
الساحر، ٤٦٦، ٤٦٧	الزجاجة، ١١٣، ١٣٩، ١٤٠
الساحر الخبيث، ٤٦٦، ٤٦٧	الزجاجة المضلّعة، ٤٥٧
السافل، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٤	الزجاجة المملّوءة ماءً صافياً، ٤٥٧
الساكن، ٩٢، ٢٧٤	الزلازل، ٤٦٢
ساكن جوانب الأرض، ٣٩٥	زلة الناس، ٤١٩
السالبة الجزئية، ٣١٥	الزمان، ١٤، ٥١، ٨٥، ٨٦، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٧٢
السالبة الكلية، ١١	٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧
السالك، ٤١٤	الزمان المتصل، ٢٧٣، ٢٧٤
السامع، ٣١٧	زمان له أول، ٢٤٧
السانح، ٤٥١، ٤٥٤	الزمانيّ، ٢٧٢، ٢٧٤
السانح القدسيّ للنفس، ٤٢٤	الزوال، ٣٧٣
السانح من باطن، ٤٥١	زوال الحائل، ٤٣٧
السانح من خارج، ٤٥١	زوال السبب، ٤٤٠
الساھي، ١٧٨، ١٧٩	زوال المانع، ١٦١، ٢٣٣، ٣٧٥، ٤٣٧
السبب، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٣٥، ٣٠٨، ٣٦٦، ٣٦٧، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٨	زوال المحسوس، ٤٣٩
سبب انطفاء النار المركّبة، ١١٥	الزوجيّة، ٢٠٠
السبب الباطن، ٤٤٠، ٤٤١	الزهد، ٣٩٢، ٤١٢، ٤١٣
سبب التمكن من الأفعال الشاقة، ٤٣٠	الزهد الحقيقي، ٤٠٣
السبب الجزئيّ، ٣٣٦	الزيادات الغير المتناهية، ٢٤
السبب الحافظ للمعرفة، ٣٩٦	الزيادة، ١٥٥، ٢٤٨
السبب الخارجيّ، ٨٨، ٤٤١	زيادة التحير، ٤٥٧
سبب السعادة، ٣٧٥	زيادة التعقّل، ٣١٦
السبب العقليّ، ٣٣٠	الزيت، ١٣٩، ١٤٠
سبب علم العقل، ٣٣٠	
السبب الفاعل، ٢٦	«س»
السبب القريب، ٢٩١	السابق، ٤٤، ٤٥، ٢٤٢

سريع التنبه للأمر الغريبة، ٤٤٨	سبب قوام الهيولى، ٤٣
سريع التنقل، ٤٥٠	السبب المؤثر، ٤٤٥
سريع التنقل من الشيء إلى شبهه، ٤٥١	السبب المؤثر في السبب الباطن، ٤٤٥
سريع التنقل من الشيء إلى ضده، ٤٥١	السبب المؤثر في المتخيلة، ٤٤١
السطح، ٨، ١٦، ٣١، ٣٢، ٥٣، ٥٤، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ١٩٠، ١٨٩، ٢٩٦	السبب من الخارج، ٤٤٠
السطح الباطن من الجسم الحاوي، ٧٥	السبب النفساني، ٤٢٧
سطح الكرة، ٥٤	سبب نظام الكل، ٣١١
السعادة، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٥	سبب النور، ١٤١
٣٧٥، ٣٧٧، ٤١٩، ٤٥٩	سبب وجود الصورة، ٤١
السعادة الأخروية، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٩	سبب وجود العقل، ٣٠٦
السعادة بعد الموت، ٤١٩	سبب وجود الفلك، ٣٠٦
السعادة العاجلة، ٣٤٦، ٣٤٧	سبب وقوع الحوادث، ١٤٧
السعادة العاجلة البدئية، ٣٤٦	سبب هيولي الفلك، ٣٠٦
السعادة القصوى، ٣٧٥	السبق، ٤٥
سعة رحمة الله، ٣٧٧	السبق الذاتي، ٢٩٧
السعيد، ٣٤٧	السبق الزماني، ٢٩٦، ٢٩٧
السفر إلى الله، ٤١٥	السحاب، ٣٧، ١٠٤
السفر في الله، ٤١٥	السحاب الصاعق، ١٠١
السفل، ٦٨، ١٢٣	السحر، ٤٢٥، ٤٥٦، ٤٦٨، ٤٦٩
السفليات، ٤٠٤	السحق، ١١٣، ١٠٥
السقمونيا، ٤٦٤	السخاوة، ١٥٠
سقوط الحركة عند هجوم الخوف، ٤٦٤	السخونة، ١١٢
سقوط الشعور بما سوى المحبوب، ٤٢٤	السّر، ٣٩٣، ٤٠٣
سقوط الشهوة من الطعام، ٤٢٧	السّر الباطن، ٣٩٢
سقوط ملاحظة النفس لذاتها، ٤٢٤	السرعة، ٨٥، ٢٧٧، ٢٨٨، ٣٧٣
السقيم، ٣٤٦، ٣٤٧	السرمد، ٢٣٤
السُكر، ٣٦١، ٤٢٣، ٤٢٤	السريرة، ٤٧٦
	سريع الانتقال، ٤٥١، ٤٥٢

٤٤١، سليم الحسّ،	السُّكْر المعتدل، ٤٣٠
سماح شمائل المعشوق، ٤٠٤	السكران، ١١٨
السماع من الهاتف، ٤٥٨	السكنات الذاتيّة، ٢٩
السمائيات، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣٠٣، ٤٣٥، ٤٦٩	السكنات الغير الارادية، ٧٧
السماء، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٢٨، ٣٢٩	السكون، ٢٩، ٣٩، ٧٨، ٩٥، ١٢٣، ٢٣٣،
السمت، ١٧٦	٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٤٤، ٣٤٥،
السمع، ١٢٨، ٤٣٨، ٤٥٧	٤٤٣، ٤٤٧
سنّ الانحطاط، ٣١٦، ٣١٥	السكون البدنيّ، ٤٢٨، ٤٢٩
سنوح الوارد، ٤١٧	السكون بالطبع، ١٠٨
السواد، ٥، ١٣، ١٩، ٦٤، ٦٥، ٧٩، ١٥١،	سكون الفعل النفسانيّ، ٤٤٨
٤٥٧، ٤٦١	سكون النفس في عالم القدس، ٤٢٤
السواد البراق، ٤٥٧	السكينة، ٤٠٧، ٤٠٨
السوادان، ٢٠٣، ٢٠٤	السلاسة، ٩٧
السوانح، ٤٢٣، ٤٤٨	السلامة، ٣٦٢، ٣٦٣
السوانح الغريبة، ٤٤٨	سلامة البدن، ٤٢٦
السود ← السواد	سلامة الحواسّ، ٤٣٨
السوداء، ٤٤١، ٤٥١، ٤٦١	سلامة القلب، ٣٧٤
سوء المزاج، ٤٢٩	السلبيّ، ٢٥٤
سهل الالتصاق، ٩٨	السلسلة، ١٩٤
سهولة الاتّصال للشكل، ٩٩	سلسلة الترتيب النازل، ٣٣١
سهولة التركّب للشكل، ٩٩	سلسلة العقول، ٢٨٦
سهولة التشكّل للشكل، ٩٩	سلسلة الممكنات الموجودة، ١٩٤
سهولة التفرّق للشكل، ٩٩	السلسلة الواحدة من العلل و المعلولات،
السياحة، ٤٤٧	٣٣١
السيّارات، ٢٨٧	السلوك، ٣٩٦، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٥
السيّارات السبع، ٢٨٨	السلوك إلى (جناب) الحقّ، ٤٠٢، ٤١٢
السيل، ٤٦٢	سلوك إلى جناب القدس ← سلوك إلى
السيلان، ١٠٠، ١٠٨	جناب الحقّ
السيمياء، ٤٦٩	

الشرب، ٣٥٨، ٣٦٩	«ش»
الشرط، ١٦٢، ١٩٣، ٢٩٧	الشارع، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦
شرط الإدراك، ١٢٣	الشاعر بنفسه، ١٢٠
شرط العلة، ٤١	الشغل، ٤٤٤
الشرطيّة، ٣١٥، ٣١٩	الشغل للحسّ، ٤٤٣، ٤٤٧
الشرع، ٣٩٤، ٣٩٦	الشغل للحسّ الظاهر، ٤٤٣
الشرف، ٣٨١	الشامة، ٣١٧
شرف النفس، ٤١٩	الشبه، ٢٦٣، ٤٥٠
شروق الساطع، ٣٩٢	الشجاع، ٣٨٨، ٤١٩
الشرير، ٤٦٦	الشجاعة، ١٨٧، ٣٩٠، ٤١٩
الشرعية، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٢٣	الشجرة الزيتونة، ١٣٩، ١٤٠
الشريف، ٣٩٤	الشخص، ١٠٧، ٢٠٣، ٢٠٤
شريك لعلّة بقاء الهيولى، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٥٠	الشخصيّة، ١٧٥
٥٣	الشدة، ٤٥٠
شريك لعلّة قوام الهيولى ← الشريك لعلّة بقاء الهيولى	شدة الاستغراق في ملاحظة ما يلتذّ به، ٤٢٤
الشعور، ٧٧، ١٧٩	شدة التيام الأجزاء، ٣٩
الشعور بالتخيّل، ١٧٩	شدة الذكاء، ٤٦٥
شعور القوّة، ١٤٥	شدة الردائة، ٣٧٣
الشعور لا بالطبع، ٤٥٨	شدة جلاء الصورة المنتقشة، ٤٥١
الشغل، ٤١٢، ٤١٣	شدة جلاء النقش في النفس، ٤٥٢
شغل النفس عن الحسّ الظاهر، ٤٣٨	الشرّ، ٣١١، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٧
شغل النفس عن الشهوة، ٤٣٧، ٤٣٨	٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٨١
الشغل عن الحقّ، ٤١٤	٤٦٦
الشفاف، ١١٤، ١١٥، ٤٥٧	الشرّ الغالب، ٣٤٤
الشفافة الغير المرئيّة، ١١٤	الشرّ القليل، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٥٢
الشفقة على خلق الله تعالى، ٤١٨	الشرّ الكثير، ٣٤٣، ٣٤٥
الشفيف، ١١٤	الشرّ المحض، ٣٤٤

الشهوة بالعقول، ٢٥١	الشقاوة، ٣٤٧، ٣٤٨
الشياطين، ٤٦١	الشقاء الأبدية، ٣٤٨
الشيخ، ٢٧٠	الشقي، ٣٤٧
الشيء الغير المنقسم، ١٥٠	الشكر، ٣٦١، ٤٢٣، ٤٢٤
«ص»	الشكل، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٧، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٨٨
الصائر، ٣٢٧	٢٥٢، ٤٦٩
الصادر الأول، ٢٨٦	الشكل الأول، ١٥٨، ٤٣٣
صارف التخيل عن التلذذ، ٤٥٢، ٤٥١	شكل الفلك، ٢٨
صارف التخيل عن التردد، ٤٥٢، ٤٥١	الشمال، ٦٨، ٦٩، ٣٣٨، ٣٤٠
صارف المانع من الانتقاش، ٤٤٢	الشمس، ٢٧٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٣٠٠، ٣١٠
الصانع، ٣٨، ٩٤، ٩٦، ٢٤٩	٣١٧، ٣٣٧
الصبيان، ٣٩٩، ٤٥٧، ٤٥٨	الشوائب المادية، ١٣١
الصحة، ٤٠٨	الشواغل، ٢٧٠، ٣٧١، ٤١٧، ٤٤٦، ٤٤٨
صحة الأحوال الظاهرة، ٤٢٠	الشواغل البدنية، ٢٧٠، ٣٧١
الصحو، ١٠٤، ٤٢٤	الشواغل الجاذبة، ٤١٧
الصحة، ١١٨، ٣١٦، ٣٦٢، ٣٦٣، ٤٤٤	الشواغل الحسية، ٤٤٦
٤٦٤	الشوق، ١٤٢، ١٧٦، ١٧٧، ٣٦٥، ٣٧٣
الصحة البدنية، ٣١٦	٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥
صحيح الفعل، ١١٨	الشوق إلى الفلك، ٢٩١
الصدق، ٤٧٢	الشهاب البين، ٤٠٨
الصدق الذاتي، ٢١٠	الشهادة على حقيقة الكلام، ٤٠٤
الصدور، ٢٥٣	الشهب، ١١٥، ١١٦
صدور الاثنين عن علّة، ٣٢٥	الشهوانية، ٣٦٨
الصدور الأشياء عن الواحد، ٢٣٨	الشهوانية الجالبة للضروري، ١٦٩
صدور الأفعال، ٣٥٢	الشهوة، ٢٧١، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٦٠، ٣٦١
صدور الجسم عن الواجب، ٢٨٦	٣٦٤، ٣٦٧، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٢٧، ٤٦٣
صدور الفعل، ٢٦٠	٤٦٤

الصناعات، ٤٥٥	صدور الكثرة عن المبدأ الأول، ٣٠٤
الصناعي، ١١٧	صدور النفس عن العقل (الفعال)، ٣٧٩،
الصنع، ٢١٦	٣٨٠
الصف، ١٠٧	الصفرى، ٩٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٧١، ٢٠٧،
الصنوبر، ١١٥	٢٤٤، ٣١٨، ٤٣٣
الصوت، ١٣٤، ٤٠٤	صفرى القياس، ٤٤٩
الصوت القوي، ٤٠٤	الصفرى الممكنة، ١٥٨
الصور الأربع، ٣٠٩	الصغير، ٤٤٢
الصور الحاصلة في معدن التخيل والتوهم،	الصفاء، ٤٦٥
٤٤١	صفات الإكرام، ٤١٤
صور العناصر، ٣٠٨	صفات الحياة، ١١٧
صور الغيب، ٤٣٥	صفات الكمال، ٤١٤
الصور المتباعدة، ٣٣٣	الصفات المتمكنة، ٢٥٢
الصور المحسوسة الظاهرة الحاضرة، ٤٤٠،	صفات الواجب، ٤١٤، ٤١٥
٤٤١	صفات الوجودية لله، ٤١٤
صور المعقولات، ٣٣٢، ١٤٠، ١٤٥	الصقاح ← صقاح الذنوب
صور المعقولات الكسبية، ١٤١	صقاح الذنوب، ٤١٩
الصورة، ٦، ١٥، ١٧، ٢١، ٢٦، ٢٨، ٣٠،	الصفراء، ٤٥١، ٤٦١
٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١،	صفرة الوجمل، ٤٦٤
٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥١،	الصفة، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٤٤، ٣٢٣، ٣٣٧،
٥٢، ٥٨، ٥٩، ٩٣، ٩٤، ١٠١، ١٠٧،	٣٣٨، ٣٣٩، ٤١٤
١٠٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦،	الصفة الحقيقية، ٢٣٨، ٢٤٤
١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩،	الصفة المتقررة الغير المضافة، ٣٣٧
١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٨٩، ١٩٠،	الصفة المحمولة على الوجود، ٢٢٢
٢٠٧، ٢٠٨، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٠٠، ٣٠٥،	الصفة الوجودية، ٣٤١
٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٢، ٣١٨، ٣١٩،	الصفة ذات الإضافة، ٣٢٩، ٣٣٨، ٣٤٠
٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٠، ٤٥٢،	الصلابة، ٣٧، ٩٧، ٩٨، ٩٩
٤٥٣، ٤٦١، ٤٦٩	الصلب، ٢٠

صورة الإنسان، ١٥٠	الصورة الغيبية، ٤٣٥
الصورة الجرمانيّة، ١٣٧، ٤٤، ٤٣، ٣٧، ٢١	الصورة الغير الجسمانيّة، ٣٠٠
الصورة الجرمنيّة ← الصور الجرمنيّة	الصورة الفاعلة، ٣٠١
الصورة الجزئيّة، ١٤٩، ١٤٥، ١٣٦	صورة الفلك، ٤٢، ٣٣١
صورة الجزء، ٢٩	الصورة الفلكيّة ← صورة الفلك
صورة الجسم، ٣١٩	الصورة الكائنة الفاسدة، ٤٩
صورة الجسم الحاوي، ٢٩٩	الصورة الكاذبة، ٤٤٨
الصورة الجسمانيّة ← الصورة الجسميّة	الصورة الكبيرة، ٤٤٢
الصورة الجسمانيّة ← الصورة الجسميّة	صورة الكلّ، ٢٩، ٣٤
الصورة الجسميّة، ١٥، ١٧، ٢١، ٢٦، ٣٠	الصورة الكماليّة للأجسام، ٣٠٠
٣١، ٣٢، ٣٤، ٤٣، ٤٥، ١٠٨، ٣٠٠	الصورة المائيّة، ٣٢٧
٣٠١، ٣٠٨، ٣١٢	الصورة الماديّة، ١٦٠
الصورة الجوهريّة، ٤٧	الصورة المتبائنة، ٣٣٣
الصورة الحالّة في الجسم، ٣١٩	الصورة المتخيّلة، ٤٤٤
الصورة الحيّة، ١٥٥، ١٥٦	صورة المتعلّق، ٣١٨، ٣١٩
الصورة الخارجيّة، ٣٢٠، ٣٢٨، ٣٢٩	الصورة المجرّدة عن اللواحق الغريبة، ١٥٤
الصورة الخياليّة، ١٤٥، ١٥٥، ٤٥١	الصورة المحسوسة، ١٣٣، ١٣٥، ٤٤٢
الصورة الرقاصّة، ٤٦٩	صورة المدرك، ١٤٦
الصورة الزائلة، ١٤٧	صورة المعشوق، ٣٨٢
صورة السماء، ٣٢٩	صورة المعقول ← الصورة المعقولة
الصورة العقليّة، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٢	الصورة المعقولة، ١٤١، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨
١٥٦، ١٥٧، ١٥٩، ١٦١، ٣٢٢، ٣٢٨	١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٦١، ٣٢٠، ٣٢٩
٤٤٨، ٤٠٣	الصورة المعقولة بالذات، ١٤٦
الصورة العقليّة العينية، ٤٠٣	الصورة المغيبة، ١٤٤
صورة العلم، ١٥٠	صورة المقابل، ١٣٢
صورة العنصر، ١٠٩	الصورة المقوّمة، ١٠٧
صورة الغول، ٤٤٥	صورة الملك، ٤٥٠
صورة الغيب، ٤٥٧، ٤٥٨	الصورة المنتقلة، ٤٣٩

«ط»	صورة النفس، ٣٧٢
الطاعة، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٦٦	الصورة النوعية، ٣٥، ٣٧، ٤٣، ٧٨، ٩٣،
طاعة الشهوة، ٣٤٦	١٠٢، ١٠٨، ١٠٩، ٢٠٨، ٢٩٩، ٣٠٠،
الطاقة الإنسانية، ١٤٤	٣١٢، ٣٠٨
الطالب، ٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٣، ٣٥٦، ٣٦١،	الصورة الهوائية، ٣٠١، ٣٠٨، ٣٢٧،
٤٠٤، ٤٠٧، ٤٤٣، ٤٥٩، ٤٧٢	الصوفي، ٤٢٤
الطالب بطباعه نفس الحركة، ١٧١	الصيرورة، ٣٢٣
طالب الحق، ٤٥٩	«ض»
طالب الرئاسة، ٣٥٦	الضاحكية، ٢٠٠
طالب العقّة، ٣٥٦	الضالّة، ٤٥٤
طالب الكمالات العلمية، ٣٦١	ضبط الحسّ الباطن، ٤٣٨
الطالب للحقّ المستحقّ، ٤٧٢	الضحكة، ٤٢٣
طالب المحال، ٢٦٣	الضحكة للمفغّل، ٤٢٢،
الطباع العقلية، ٣٣١	الضدّ، ١٢٣، ٢١٢، ٢١٣، ٤٥٠،
الطباع ← الطبع	الضدّان، ٢٣٩
الطبخ، ١٦٨	ضدّ الحقّ، ٤٧٣
الطبع، ١٩، ٧٨، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٨٩، ١٧٢،	ضرب الأغاني، ٤٥٦
٢٢٠	الضرر، ٣٩٥
طبع الجزء، ٢٨	الضعف، ٤٠، ٤٥٠
طبع الجسم، ٨٤	الضعف لردائه، ٣٧٣
طبع الكلّ، ٢٨	الضعيف، ٣١٦
الطبيعة، ١٩، ٢٩، ٧٧، ٧٨، ٨٢، ٨٣، ٩٥،	ضعيف التعقّل، ٣١٥
١٠٩، ٢١٢، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤٣، ٢٤٤،	ضعيف القوى المتخيّلة، ٤٣٤
٢٥٨، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٩١، ٤٢٦، ٤٢٧،	ضعيف القوى المذكّرة، ٤٣٤
٤٧٠، ٤٢٨	الضلع، ١٨٩
طبيعة الامتداد، ١٩	الضمان، ٤٢٢
طبيعة الجسم، ٨٣، ٩٠	الضوء، ١١٤، ١١٥
الطبيعة الجنسية، ١٨	

طبيعة الخاصة، ۲۰۲	طلب الممتنع، ۳۹۸
طبيعة الخامسة، ۲۹۱، ۳۰۸	طلب الواجب، ۳۹۸
طبيعة العامة، ۲۰۲	الطلمس، ۴۶۸، ۴۶۹
طبيعة العنصرية، ۲۹۱	طوع النفس، ۴۱۲، ۴۱۳
طبيعة المستهضة للغذاء، ۴۴۳	الطوفان، ۳۸۰، ۴۶۲
طبيعة المقدارية، ۲۹	الطبيات، ۳۹۹
طبيعة النوعية، ۱۷، ۱۱۱، ۲۰۳	طبيات اللعب و اللهو، ۳۹۹
طبيعة النوعية المحصلة، ۱۷	طيب النفس، ۴۷۲، ۴۷۳
طبيعة الواحدة، ۷۷، ۹۴، ۹۵، ۱۸۵	الطيش، ۴۷۰
طبيعة الهوائية، ۳۳	الطينة، ۲۳۹، ۲۴۰
الطبيعات، ۵، ۱۱۷، ۳۸۴، ۳۹۳	
الطرب، ۴۳۱	«ظ»
الطرف، ۷، ۸، ۶۱، ۶۴، ۱۹۷، ۱۹۸	الظاعن، ۴۰۹
طرف الامتداد، ۶۳	الظرف، ۲۳۲
الطعام اللذيذ، ۳۶۴	الظلّ، ۱۱۴
الطعم، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۳۶۰	الظلم، ۳۵۱، ۳۵۳
الطلب، ۱۴۲، ۱۷۸، ۱۷۵، ۳۴۲، ۳۸۳	الظلمة، ۲۴۰
طلب الانتقام، ۳۹۰	الظنّ، ۶، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۶۱، ۳۶۸، ۴۵۸
طلب الأوسط، ۱۴۲	۴۵۹
طلب الحاصل، ۸۴، ۱۷۳	الظنّ القويّ، ۴۵۷، ۴۵۸
طلب الحمد، ۳۷۶	ظواهر الأعضاء، ۱۲۰
طلب الدوام، ۲۷۰	ظواهر الآيات، ۳۵۲
طلب الغلبة، ۴۳۲	ظواهر البدن، ۱۲۰
طلب الفراسة، ۴۷۴	
طلب الكمال، ۳۱۳، ۳۷۶	«ع»
طلب اللذة، ۱۷۸	العائق، ۸۵، ۱۰۲، ۲۴۵
طلب اللذة البهيمة، ۴۰۵	العابد، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۴
طلب المحال، ۲۶۳	العادة، ۱۲۶، ۱۲۷، ۳۹۳، ۴۰۴، ۴۵۴

العالم الجسداني، ١٤٧	٤٥٥، ٤٦٢، ٤٧٢
العالم الجسماني، ١٤٨	العارض، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧
عالم الحق، ٤١٠	العارض في الخارج، ١٦٣
عالم الجِئِل الهندسية، ٤٦٩	عارض القديم، ٢٠١
عالم الزور، ٤١٠	العارف، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٧
عالم السرور، ٣٩٣	٣٩٨، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٨، ٤١٩
عالم الطبيعة، ٤٧١، ٤٦٨	٤٢١، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠
العالم العقلي، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦	٤٣١، ٤٣٢، ٤٦٢
العالم العلوي، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧	العارف المبتهج بجانب الحق، ٤٢٨
العالم العنصري، ٤٣٤، ٤٣٥	العاشق، ٣٨٣، ٤٠٤، ٤٠٥
عالم الغيب، ٤٣٧، ٤٦٠، ٤٦١	العاشق لذاته، ٣٨١
عالم القدس، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٨٤، ٣٨٧	العاقل، ١٣١، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١
٤٤٧، ٤٠٠	٣٢١، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٣٥، ٣٥٦، ٣٦١
عالم الكدورة، ٣٧٥	٤٢٢
عالم الكون، ٤٦٨	العاقل الأول، ٣٣٥
عالم الكون والفساد، ٢٩١، ٣٠٨، ٤٦٤	العاقل بذاته، ٣٢٠
عالم المحسوس، ٢٤٠	العاقل لذاته، ١٥٨، ١٥٩، ٢١٣
عالم الملكوت، ١٤٨، ٣٨٨	العاقل لغيره، ١٥٨، ١٥٩
عالم النفس المادية، ٤٣٦	عاقل المعارف الحقيقية و المطالب
العالم النفساني، ٤٣٥، ٤٣٦	القدسية، ٣٨٩
العالمية، ٢٥٢	عاكس الصور، ٤٤١
العالي، ٢٥١، ٢٥٦	العالم، ٢١٧، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥
العالم، ١٨٥، ٢٠٢، ٢١٧، ٢١٩، ٣٥٧، ٤٧٠	٢٤٦، ٢٤٧، ٣٤٤، ٣٤٥، ٤٣٥، ٤٣٧
العبادة، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٤	٤٤٨
٤١٢، ٤١٣	العالم، ٢٤٤، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٧٠، ٣٨٨
العبادة المذكرة للمعبود، ٣٩٥	العالم بالكل، ٣٤٢، ٣٤٣
العبادة المشفوعة بالفكرة، ٤٠٣	العالم بنفسه، ١٢١
العبادة المقرونة بالفكر في صفات الله	عالم التخيل، ٤٤٦
تعالى، ٤٠٤	

عدم العلة، ٥٢، ٢٣١، ٢٤٥	العبد، ٢٤٥
عدم المانع، ٣٨٢	العبد، ٤١٥
العدم المحض، ٢٤٤	العبرة، ٤١٠، ٤٢٠، ٤٢٣
عدم المعلول، ٢٣٣، ٢٤٥	عبرة المحض، ٤٢٢
عدم النيل، ٣٨٣	عبرة طلب الحُسن و البهاء، ٤٢٠
عدم تناهي الزيادات، ٢٣	العجائب، ٤٥٩
عدم مانع الاقتضاء، ٩٥	العجز، ٤١٢، ٤٧٠
عدم ميل جزئيات العناصر، ١٠٢	العجز عن الأفعال الطبيعية، ٤٢٧
العدمي، ٢١٢، ٢٣٣، ٢٤٥، ٤١٩، ٤٣٧	عجز النفس، ٤١٣
العدو السريع، ٤٥٦	المُجم من الحيوانات، ٣٥٦
عديم الحدس، ١٤٣	العدد، ٩، ١٠، ٢٤٨، ٢٦٣، ٣٨٩
عديم الميل، ٨٣، ٨٥	عدد الأسطُقتات، ٩٦
العذاب، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٧٢، ٣٧٣	العدد الغير المتناهي، ٢٧١
العذاب الأبدي، ٣٤٩	العدد المتناهي، ١٠، ٢٧١
العرض، ١٧، ٥٨، ٥٩، ٩٥، ٩٩، ١٠٧	العدل، ١٣٩، ٣٥١، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦
١٠٨، ١٣٠، ١٥٠، ١٦٢، ٢٠٤، ٢٠٨	٤١٤
٢١٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٣٠٠، ٣٢٠، ٣٢١	العدل المقيم لحياة النوع، ٣٩٥
٣٦٩، ٣٧٠	العدم، ٦٤، ٦٥، ٩٦، ١٦٠، ١٩٣، ٢١٧
العرض الذاتي للكم بالذات، ٢٧٣	٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦
العرض الغريب، ١٥٤، ١٨٨، ٣٧٢، ٣٧٣	٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٧٣، ٣٣٩
العرض المفارق، ٣٥	٣٤٠، ٣٨١، ٤٦٤
العرض الوجودي، ٣٢٠	عدم الاشتياق، ٣٧١
العرضي، ٣٦، ٢١٨	عدم التعقل، ٣٢٣، ٣٢٤
العرفان، ٣٨٩، ٣٩٢، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤١٤	عدم التقوّم، ٥٨
٤١٥	عدم الخلأ، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦
العرفان العقلي، ٢١٣	العدم زماناً، ٢٣٤
العروج، ٤٠٩، ٤١٠	العدم السابق، ٢٢٢، ٢٢٦
العروج إلى جناب القدس و الرجوع عنه، ٤٠٩	العدم الصريح، ٢٤٣، ٢٤٦

العقاب الجسماني، ٣٥٢	العروض، ٢٠٢
العقاب المجبر، ٣٥٣	عروض اللواحق الغربية، ١٥٥
عقاب النفس، ٣٥٢	العزم، ١٦٩
العقد الايماني، ٤٠١	العزة، ٤٣٢
عقدة الرأس، ٣٣٦	عسر الالتصاق، ٩٨
العقل، ٥، ٣٧، ٧٢، ٧٩، ١١٩، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٦، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٦٩، ١٧٥، ٢٣٨، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٦، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١١، ٣٢٢، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٤٣٠، ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٤٢، ٤٤٦، ٤٥٦، ٤٥٩	عسر الانفعال، ٩٨
العقل الأخير، ٣٠٨، ٣٠٧	العشاشة، ٩٨
العقل الانفعالي، ٣٣٠	العشق، ١٨٧، ٢٦٢، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٤
العقل الأول، ٤٠، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٨٤، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣١٠، ٣١٢، ٣٣١، ٣٣٤	العشق الإرادي، ٣٨٤
العقل ذاته، ١٦٥	العشق الحقيقي، ٣٨١، ٣٨٢
العقل بالفعل، ١٣٩، ١٤١، ١٤٧، ١٤٨	العشق الحيواني، ٤٠٥
١٤٩، ١٥٨، ٣٦٨	العشق الطبيعي، ٣٨٤، ٣٨٥
العقل بالملكة، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٨	العشق العفيف، ٤٠٣، ٤٠٥
١٥٨، ١٤٩	العشق النفساني، ٤٠٥
العقل الثالث، ٣٠٧	العصمة، ٣٤٩
العقل الثاني، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣٣٤	العنصريّات، ٧٨
عقل الذات بذاته، ٣٣٤	العضو، ١١٨، ١٢٠، ١٢٦، ١٤٥، ٣٦٥
العقل العملي، ١٣٨، ١٦٩، ٢٦٢، ٣٨٩	٣٦٦، ٣٦٧
٤٧٣	العضو الذائق، ٣٦٦، ٣٦٧
	العضو الكلّي، ١٨٦
	العطش، ٣٥٦، ٣٥٧
	عظمة الله، ١٢٦
	العفو، ٣٤٨، ٤١٩
	العفوصة، ٩٨
	العفو عن الزلّات، ٤١٩
	العفيف، ٣٨٨
	العقائد الباطلة، ٣٥٢
	العقاب، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٧٩، ٣٩٨

- العقل الفعّال، ٥٠، ١٤٠، ١٤١، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ٢٦١، ٢٩١، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٢، ٣٣٢، ٣٣٠، ٣٢٥، ٣٢٤، ٣١٤، ٣١٢
- العقل الفعليّ، ٣٣٠
- العقل لذاته، ٣٣١
- العقل المحض، ٢٦٠، ٢٨٦
- العقل المستفاد، ١٤١، ٣١٢، ٣٢٤، ٣٨٩
- العقل المفيض، ٢٩١
- العقل النظريّ، ١٣٨، ١٣٩، ٣٨٩، ٣٩٠، ٤٧٣
- العقل الهيولانيّ، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٨
- العقليّات، ١٢٩، ٣٠٢، ٣٦١
- العقليّة الصرفة، ٢٧٠
- عقول الصور المعدنيّة، ٣١٠
- العقول الفلكيّة، ٣١٢
- العقول الكاملة، ٢٥٧
- العقول المجرّدة، ٢٦٢
- العقول المعشوقة، ٢٩١
- العقول المفارقة، ٣٣٠، ٤٣٥
- عكس النقيض، ١٤٥، ١٨٤، ٢٥٧
- العلائق البدنيّة، ٣٧١
- العلائق الدنيائيّة، ٣٨٤
- علاقة الانطباع، ٤٦٣
- العلاقة الوضعيّة، ١٣٠
- العلل الأربع، ١٣٨
- العلّة، ١٨، ٢٩، ٣٠، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٣، ٥٠، ٥٢، ٧٤، ١٢٢، ١٤٨، ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦
- ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٨٦، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٨، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٦، ٣٤٢
- علّة احتياج الصور السانحة من الغيب إلى التعبير، ٤٥١
- علّة الاحتياج، ٢٢٢
- علّة الأشياء ومعلّله، ٣٣٢
- علّة الالتيام، ١٢٤
- العلّة الأولى، ١٩٢، ٢٨٤
- علّة الابداء، ٣٩، ٤٠
- علّة البقاء، ٣٩، ٤٠
- العلّة بالفعل، ٢٣٢، ٢٣٣
- علّة بقاء الالتيام، ١٢٤
- العلّة بلا وسط، ٢٣٨
- العلّة التامة، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤
- علّة التعلّق، ٢٢٥
- علّة تعلّق الوجود بالممكنات الحادثة، ٢٢٢
- علّة التناهي، ٤٤
- العلّة الجاعلة، ٨٩
- علّة الجسم، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٠٨
- علّة الجسم السماويّ، ٢٩٥
- علّة الجملة، ١٩٦
- علّة الحاجة، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤، ٢٤٦
- علّة حاجة الأثر إلى المؤثر، ٢١٦
- علّة الحاوي، ٢٩٤، ٣٠٠
- علّة الحركة والسكون، ٧٨
- علّة الصور، ٣٠٨
- العلّة الصوريّة، ١٨٩

عَلَّةُ العدم، ٢٣١	العلل العالية، ٢٥٤، ٢٥٦
عَلَّةُ العقول، ٣٣٢	علل ماهية الشيء، ١٨٨
عَلَّةُ العَلَّة، ٢٣٨	علل ماهية الصورة، ٤٣
العَلَّةُ على الإطلاق، ١٩٧	علل ماهية العَلَّة، ٤٣
العَلَّةُ الغائبة، ١٨٩، ١٩١	العلل المسخنة، ١٠١
العَلَّةُ الغير المعلولة، ١٩٨	العلل المقومة للماهية، ١٩٠
العَلَّةُ الفاعلية، ٤١، ٥٠، ٧٧، ٨٩، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ٢٥١	علل وجود العَلَّة، ٤٣
العَلَّةُ القابلية، ٢٥١	العَلَّة، ٤٥، ٢٩٨
عَلَّةُ قوى النفس، ١٤١	عَلَّةُ الحاوي، ٢٩٥
عَلَّةُ الكثرة، ٣٣٤	عَلَّةُ العَلَّة، ٢٣٢
عَلَّةُ مادة الجسم، ١٩٠	العلم، ١٥٠، ١٧٧، ١٧٩، ٢٥٢، ٣١٦، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٤٠، ٣٤٦، ٣٤٧
العَلَّةُ المادية، ١٨٩	٣٦٦، ٤٠٤، ٤١٤، ٤٧٢، ٤٧٣
عَلَّةُ الماهية، ١٨٩، ١٩٠	العلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل، ٣٤٤
عَلَّةُ المتغير، ٢٨٣	علم الباري - علم الواجب
عَلَّةُ المحوي، ٢٩٤، ٢٩٧	العلم بالجزئي، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤١
العَلَّةُ المطلقة، ٤١، ٤٢، ٤٧، ٥٢	العلم بالعلم، ١٧٩
العَلَّةُ المطلقة الأولية، ٥٢	العلم بالعَلَّة، ٤٣٥
عَلَّةُ المعلولات الجزئية، ٣٣٦	العلم بالكلية، ٣٣٩
العَلَّةُ الموجدة، ٥٠، ١٤٨، ١٩٠	العلم باللازم، ٤٣٥
العَلَّةُ الموجدة لملكة اتصال النفس بالعقل الفعَّال، ١٤٨	العلم بالمجهول، ١٤٢
عَلَّةُ الواحد، ٢٣٨	العلم بالمشابه، ٣٣٣
عَلَّةُ الوجود، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ٢٠٠، ٢٣١، ٨٨	العلم بالمعلول، ٣٣١، ٤٣٥
عَلَّةُ وجود الزمان الممتنع الزوال، ١٧٣	العلم بالمقابل، ٣٣٣
عَلَّةُ وجود الصورة، ٤٦	العلم بالملزوم، ٣٣٢، ٤٣٥
عَلَّةُ وجود النفس، ١٤١، ٣١٣	العلم بالنتيجة، ٣٣٩
عَلَّةُ الهيولي، ٤٥	العلم بالنظام الكلِّي، ٢٥٩
	العلم بكنه العَلَّة التامة، ٣٣٢

عناية الواجب بالمخلوقات، ٢٥٨	العلم بوجود اللذة، ٣٦٦
العناية بالسافلات، ٢٥١	العلم التام، ٣٣٢، ٣٣١
العنصر، ٣٤، ٦١، ٧٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٦، ١٦٧، ٢٤٠، ٣٠٩، ٣٠٨	العلم التام بالعلّة التامة، ٣٣١
العنصريّات، ٤٣، ٥٢، ٩٥، ١٠٦، ١٦٩	العلم التام بماهيّة المعلول، ٣٣٢
العوائق الخارجيّة، ٨٣	العلم الحاصل بالمشاهدة، ٣٦٦
العوارض القائمة بسطوح الأجسام، ٣٦٩	العلم الزمانيّ، ٣٤١
العوارض الموجبة لانتقباض الروح و حركته إلى الداخل، ٤٣٠	العلم السابق، ٢٥٨
العوض، ٢٥٥	علم العزائم، ٤٦٩
العين، ٢١١، ٣٣٠، ٤٣٣	العلم الفعليّ، ٢٥٩
عين الرضا، ٤٧٢	العلم الفعليّ للواجب، ٣٤٣
«غ»	علم الله ← علم الواجب
الغائب، ٤٠٩	علم النفس بالجزئيّ، ٤٢٤
الغاذية، ١٦٧، ١٦٨	علم الواجب، ٢٤٦، ٢٥٨، ٣١١، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٢، ٣٤٣
الغاشي الشائق، ٣٧٦	علم الواجب بالجزئيّات، ٣٤١، ٣٤٢
الغافل، ٤٠٧	علم الواجب بالكائنات، ٣٤٢، ٣٤٣
الغافل عمّا يكلفه، ٤٢٢	علم الواجب بجميع الموجودات، ٣٣١
الغافل عن الأفعال، ١٢٢	العمق، ٥٩
الغالب بحسب المكان، ٨١	العمل، ٤٤٣
الغاية، ١٧٩، ١٨٩، ١٩١، ٢٤٥، ٢٥١، ٣٩٨، ٢٥٧، ٣٩٧	العمل بالحسّ، ١٣١
غاية البعد، ٢١٢	العملية، ٣٧٥
غاية الحركة، ١٧٨	العموم، ١٨٦
غاية الحركة السماويّة، ٢٦١	عموم الجنس، ٢١٠
غاية فعل المختار، ٢٥٧	العناصر الأربعة، ١٠٠
الغبطة العليا، ٣٨٣	العناية، ٢٥١، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٦٠، ٣٨٤، ٤٢٠
	العناية الأزليّة، ٤٢٠
	العناية الأولى، ٣٨٤، ٤٢٠
	عناية الواجب، ٢٥٨، ٣٤٣

الغبيّ، ١٤٣	الغنيّ عن البدل، ٤٢٦
الغذاء، ١٦٧، ١٦٨، ٣٩٤، ٤٢٦	الغنيّ عن الفاعل، ٢٢٣
الغذاء الجزئيّ، ١٧٥	الغواشي، ٤٠٦، ٤٠٧
الغذاء الكلّيّ، ١٧٥	الغواشي الجسمانيّة، ٢٦١
الغرامة، ٤٢٢	الغواغ، ٤٧٢
الغرض، ١٩١، ٢٥٦، ٣٩٨	الغول، ٤٦١
غرض العارف من الزهد، ٣٩٧	الغيب، ٤٣٣، ٤٣٧، ٤٤٦
غرض العارف من العبادة، ٣٩٧، ٣٩٩	الغيبة، ٤٢٤
الغرض من الحركة، ٢٦٢	الغبيّ، ٤٢٤
الغريب، ٤٥٩، ٤٧٠	غير المادّي، ١٦١
غريزة العقل، ٣٧٢	غير المتناهي، ١٠، ٢٥، ١٥١، ٢٤٢، ٢٤٧
الغصب، ١٢٦، ١٢٧، ١٨٧، ٢٧١، ٣٤٥	٢٤٨، ٢٤٩، ٢٨٠، ٢٨٣
٣٤٦، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٨٩، ٤٠٣	غير المتناهي بالفعل، ١٥١
٤١٨، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤١	غير متناهي التحريك، ٢٨٢
٤٦٣، ٤٦٤	غير متناهي القوّة، ٢٨٤
الغضب الضارّ، ٣٤٤	غير المتناهي المعدوم، ٢٤٨
الغفلة، ١١٨	غير المحسوس، ١٨٥، ١٨٧
الغفلة عن كلّ شيء، ١١٨	غير المرید، ١٧٠
الغلبة، ٣٦١	غير المعقول، ٣٢٦، ٣٢٧
غلبة البلغم، ٤٥١	غير المعلّل، ٢٤٣
غلبة الدم، ٤٥١	غير المقدور، ٢٢٨
غلبة السوداء، ٤٥١	غير المقوّم، ٨٨، ٢٠٠، ٣٣٤
غلبة الصفراء، ٤٥١	غير الممكن، ٢٢٨
الغم، ٤٦٤	غير الممكن لغيره، ٣٦٨
الغنيّ، ٢٢٣، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨	غير المنتج، ١٥٨
٤٢٦	غير المنطبعة في الجسم، ٣٢٠
الغنيّ التامّ، ٢٥٢	غير المنقسم بالفعل، ١٥٣
الغنيّ الحقّ، ٢٥٤	غير المنقسم في الوضع بالفعل، ١٥٤
الغنيّ المطلق، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨	غير الموهوم، ١٨٧

غير الحال، ٣٢١	الفرض، ٦، ١٣
غير اللازم، ١٦٣	الفرض العقلي، ٧
غير مسبوق بعدم، ٢٤٦	فرط الطلب، ٢٦٢
«ف»	فرط الهيجان الغالب العامل، ٣٤٥، ٣٤٤
الفائدة، ٢٥٦	الفرع، ١٢٦
الفاقد، ٣٢١	الفساد، ١٠٦، ٢٩٥
فاقد المزاج، ٤٣٣، ٤٣٤	فساد انتظام العالم، ٣٩٤
الفاعل، ٤١، ٥٢، ١٢٢، ١٨٩، ١٩١، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣٣٢، ٣٣٤، ٤٤٢	فساد البدن، ٣٨٠
الفاعل بالقصد والإرادة، ٢٥١	فساد الهضم، ٤٢٧
فاعل حركة السماء، ٢٨١	الفسخ، ٣٧٩
فاعل العالم، ٢٤١	الفصاحة، ٤٠٤
الفاعل القدير، ٣٥٢	الفصل، ١٨، ٢٠، ٧٩، ١٥١، ١٦٤، ٢٠٠، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣، ٣٠٢
الفاعل المختار، ٣٨، ٢٣٦، ٢٤٣	الفصل المحصل، ١٦٤
الفاعل المطلق، ١٢٢	الفصل والوصل، ٢٦
الفاعل المؤثر، ٢٦	الفصول الجاعلة، ١٥٧
فاعل الوجود، ٢٢٢	الفصول العرضية المصنفة، ١٥٦
فتور الأعضاء وقواها، ٤٤٧	فضائل القوى، ٣٤٥
فتور العقل، ٣٩٠	الفضاء، ٢٤٠
الفرار، ٤٤٧	الفضيلة، ٣٤٥، ٣٦١
الفرح، ٢٧١، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٦٤	فضيلة العارفين، ٣٨٧
الفرح المطرب، ٤٣٠	فضيلة العقل، ٣٤٦
الفرحان بالحق، ٤١٦	القطانة، ١٤٣
الفرح بنفسه، ٤١١	القطانة الناقصة، ٣٧٤
فرحة بهجة الحق، ٤٣١	القطرة، ٢٣٦، ٣٦١، ٣٧٦
	القطرة السليمة، ٣٧٦، ٤٠٢
	القطنة الصحيحة، ١١٨
	القطنة الوقادة، ٤٧٢
	القفالة للجميل، ٢٥٤

- الفعل، ٩٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٤٠، ١٦٦، ١٦٧،
 الفكر اللطيف، ٤٠٣، ٤٠٥،
 الفلسفة، ٤٧٠
 الفلك، ١٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٦٨، ٧٨، ٧٩،
 ٩٦، ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٨،
 ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٠، ٢٦٩، ٢٨٧، ٢٨٨،
 ٢٨٩، ٢٩١، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٦
 الفلك الآخر، ٣٠٧
 الفلك الاقصى، ٣٠٧
 الفلك الخارج المركز، ٢٨٩، ٢٩٠
 الفلك السافل، ٢٩١
 الفلك الساكن المعشوق الغير المشتاق،
 ٢٩١
 الفلك لا يريد الوضع لذاته، ١٧٧
 الفلك المحدد، ٥٢
 الفلك المحيط بالأرض، ٢٨٧
 الفلكيات، ٤٣، ٥٢، ١٠٠
 الفناء، ٣٧٨، ٤٢٤
 فوائد الشريعة، ٣٩٦
 فوائد العبادة، ٣٩٦
 فوق، ٦٨، ٧٠، ١٢٣
 الفوقية، ١١
 الفيضان، ٢٥٩
 فيضان الأنوار الملدّة، ٤٢٤
 فيضان الوجود الخيري ضرورة ٣٤٥،
 الفعل، ٩٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٤٠، ١٦٦، ١٦٧،
 ١٧٠، ٢٢٠، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤٥، ٢٥٣،
 ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٧١، ٢٨٣، ٣١٥، ٣١٦،
 ٣١٨، ٣٣٢، ٣٦١، ٣٧٣، ٤٢٩، ٤٤٢
 الفعل الإرادي، ٣٤٦
 فعل بعض الكيفيات في البعض، ١٠٩
 الفعل بالطبع، ٢٢٠
 الفعل بالقصد، ٢٥٩، ٢٦٠
 الفعل التام، ١٤١
 فعل التخيل الضعيف، ٤٤٩
 فعل التوهم الفاسد، ٤٤٩
 الفعل الجزئي، ١٧٦
 فعل الحسن، ٢٥٨، ٢٥٦
 فعل الخير، ٢٥٧
 فعل الفاعل، ١٩١، ٢٣٣
 فعل الكيفية، ١٠٩
 فعل المطلق، ١٢٢
 فعل النفس القدسية، ٤٤٩
 فعل الواجب، ٢٤٣، ٢٥٤
 الفعلي، ٣٢٩
 فقدان التحليل، ٤٢٨
 فقدان المرض المضاد للقوة، ٤٢٨
 فقدان المعشوق، ٣٨٣
 الفقر، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٠، ٤٢٠، ٤٢١
 الفقير، ٢٥٢
 الفلك، ١٣، ١٦، ١٨
 الفكر، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤،
 ١٤٨، ٣٤٥، ٣٩٥، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٢٤،
 ٤٥٣
 «ق»
 القائل بالاتحاد، ٣٢٥
 قائم الذات - القائم بذاته

القاسر، ٧٨، ٨٠، ٨٣، ٨٥، ٨٦	قائم بالحادث، ٢٢٨
القانون، ٣٩٤	القائم بذاته، ١٦٢، ١٦٥، ١٩٣، ٣٣٤، ٤٦٤
قانون العدل، ٣٩٤	القائم بالذهن، ١٢٩
قانون العقل، ٣٥٢	القائم بالعقل، ١٦٢
القُبْح، ٢٤٥	القائم بغيره، ٢٢٩
القبر، ٤٠٠	القابل، ١٥، ١٦، ٣٠، ٤١، ٥٢، ٨٢، ١٦١، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١٢، ٣٣٤، ٤٤٢
القبض، ٩٨، ٤٠٤، ٤٢٣	القابلان للزيادة والنقصان، ١٤٤
القبل، ٢٢٥، ٢٤٤	القابل للانفعالات، ٢٨٣
القبليّة، ١١، ٢٢٥، ٢٩٨، ٣٤١	القابل للانقسام بالوهم، ١٨
قبليّة الأبعد، ٢٢٦	القابل للتغيير، ٣٠٨
قبليّة الأقرب، ٢٢٦	القابل للحركة المستقيمة، ٩٣
القبليّة بالذات، ٢٣٠، ٢٣١	القابل للشدة والضعف، ٨٢، ٨٤، ٨٥
قبليّة الواحد، ٢٢٥	١٢٧، ٤٤٦
القبول، ١٥، ٤٠، ٢٧٨، ٢٨٢، ٤٤٢	القابل للمعدم والوجود، ٣٢١
قبول الأحاديث البعيدة، ٤٥٨	القابل للفساد، ٣٢٠
قبول الانقسام، ١٥٥	القابل للفصل، ١٢، ٢٧
قبول الشدة والضعف، ٣٦٩	القابل للفصل والوصل، ٢١، ٢٧
قبول الصور العقلية، ١٤٩	القابل للمساواة والمفاوطة، ٦٠
قبول الفصل والوصل، ٣٠	القابل للنقل عن مكانه، ٩٣
قبول القسمة، ١٥٦	القابل للنور، ١٤٠
قبول القطع، ٢٧	القابلية، ٤٠
قبول النفس عنه الصور المعقولة، ١٤٤	قابلية النفس، ٤٣٧
قبول النور، ١٤٠	قابلية الوجود، ٢٠١
قبول صور المعقولات، ١٣٩	القادر، ٢٢٨، ٢٤٤، ٢٥٢، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠
القبیح، ٢٤٥، ٢٥٨، ٣٤٦، ٣٤٧	القادر على التحريك، ٣٣٨
القبیح البالغ، ٣٤٧	القادر على الفعل والترك، ١٦٩
القدام، ٦٨، ٦٩	القادرية، ٢٥٢
قدام الأفق، ٦٩	

القصد الاختياري، ٢٢٠	القدر، ٣٧، ٢٨٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٥
القضاء ← القضاء الإلهي	٣٥٠، ٣٥٣، ٤١٨
القضاء الإلهي، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٥٣	قَدَّرَ الله، ٣٥٢
٤١٨	القدرة، ٧٧، ٢٥٢، ٣٣٨، ٣٤٠، ٤٠٤
قضاء الله تعالى ← القضاء الإلهي	٤١٤، ٤١٩
القضية، ١٣٧، ١٥٨، ٢٢٤	قدرة القادر، ٢٢٨
القضية البديهية، ١٥٨	القدس، ١٤٨، ٣٧٥، ٣٩٣، ٤٠١، ٤١٠
القضية الضرورية، ٣٥٣	٤١١، ٤١٥، ٤٢١، ٤٤٦
القضية غير الضرورية، ٣٥٣	قدس الجبروت، ٣٩١
القضية الكلية، ٢٢٤	القدم، ٢٣٩، ٢٥٠
القطب، ٥٤، ٤٢٢، ٤٢٣	قدم العالم، ٢٥١
القطبان، ٥٤، ٥٥، ٦٩، ٩٢	قدم النفس، ٣٢١
القطر، ٥٥، ٥٦، ٥٧	القدر، ٣٩٥
القطر الأطول، ٢٩٠	القديم، ٣٨، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٤٤، ٢٤٦
القطع، ٧، ١٣، ٥٤	القديم الحكيم الغني، ٣٥٣
قطع المسافة، ١٧٥، ١٧٦	القُرب، ٧٠، ٣٠٨، ٣١٠
قطع علاقة النفس، ٣٧٠	القُرب إلى الحق، ٤٢٤
القلب، ١٢٠، ٢٨٨، ٣١٨، ٣١٩، ٤٤٥	القسر، ٨٣، ٨٥، ١١٢، ١٧٢
٤٥٣	القسمة، ٦، ١٣، ١٥٤
قلب العادة، ٤٦٢	القسمة إلى غير النهاية، ١٣
قلب العاين، ٤٦٧	القسمة الفرضية، ١٩
قلّة الاهتمام، ٣٧٤	القسمة الفكيّة، ١٩
قليلة التحلّل، ٤٢٦	القسمة الكميّة، ٢٠٧، ٢٠٨
القمر، ٢٧٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٣٣٥، ٣٣٦	القسمة المعنوية، ٢٠٧، ٢٠٨
القنوط، ٤٢٤	قسمة المعنى الجنسيّ الوجدانيّ بالفصول
القوى البدنيّة، ٤٦٣	المنوّعة، ١٥٦
القواسر العنصرية، ٣٧	القسمة الوهميّة، ١٣، ١٩، ١٥٢
القواعد الحكميّة، ٣٥٢	القصد، ٢٢٠، ٣٤٢، ٤٢٢

القوام، ١٦٠	القوة التي تفيد الحدس، ١٤٠
القوام الغير السّيال، ٩٨	القوة التي لا نهاية لها، ٢٧٦
قوام الفلك، ٦٩	قوة الثبات، ٣٢٠
القوة، ٢٩، ٧٨، ٨٢، ٩٧، ١٠٩، ١١٩، ١٢٢،	قوة الجسم، ١٥٢، ٢٨٠، ٢٨٥
١٢٤، ١٣٨، ١٤٠، ١٥١، ١٦٧، ١٨٧،	القوة الجسمانية، ٧٧، ١٣٤، ١٤٠، ١٤١،
٢٦٤، ٢٧٦، ٣١٠، ٣٨٩، ٣٩٣، ٤٠٤،	١٤٤، ١٤٥، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦،
٤٠٥، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٣٧، ٤٥٦، ٤٦٠،	٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣،
٤٦٥، ٤٦٦	٢٨٤، ٢٨٥، ٣١٠، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧،
قوة إدراك المعاني الجزئية، ١٣٤	٣٣٢، ٤٥٢، ٤٦٥
القوة الاستعدادية، ١٣٩	القوة الجسمانية الغير المتناهية، ٢٧٦
قوة إعراض النفس عن غير السانح إليه،	القوة الجسمانية المتناهية، ٢٧٩
٤٥١	القوة الجسمانية المحركة، ٢٨١
قوة اكتساب النظريات من الضروريات،	القوة الحائلة في الجسم، ٢٨٢
١٣٨	القوة الحركية، ٣١٤، ٣١٥
قوة الانفصال، ٢٧	القوة الحسية، ١٢٦، ٣١٤، ٣١٥، ٤٣٨
القوة الباطنة، ١١٩، ١٢٠، ٤٤١	القوة الحيوانية، ٧٩، ١٣٨، ١٦٦، ٣٤٥،
القوة البدنية، ٣١٧، ٣٩٠، ٤١٩، ٤٢٤،	٣٨٩، ٤٠٣
٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩	قوة الخيال، ٤٠٢، ٤٠٣
القوة البشرية، ٢٧٠	القوة الدراكة، ١٣١، ٣٦٥
القوة البعيدة، ١٤٨	القوة الدماغية، ١٣٥
القوة التامة الاستعداد، ١٤٨	القوة الشهوانية الجالبة للضروري، ١٦٩
قوة تحفظ المعاني الجزئية، ١٣٥	القوة الشهوية، ٣٩٠
قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها،	القوة الطبيعية، ٧٨، ١٠٨، ١٦٦، ٢٧٨،
١٣٣	٢٧٩، ٤٢٦
القوة التخيلية، ١٢٦	القوة الطبيعية الخفية، ١٠٨
قوة تدبير البدن، ١٣٨	القوة الطبيعية المحركة، ٢٨٠
قوة تدرك الجزئيات، ١٣٤	القوة العاقلة، ١٥٩، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩،
قوة تقوي على أفعال غير متناهية، ٢٧١	٣٢٩، ٣٨٩

- القوة المدركة، ١٢٤، ١٣١، ١٣٢، ١٤٤،
١٤٥، ١٤٦، ٣٦٧
- القوة المفارقة العقلية، ٢٨١
- القوة المفكرة، ١٤٩، ٤٣٨
- القوة المناسبة للحس، ١٣١
- القوة المنفعلة، ٩٩، ١٠٠
- القوة المُنمية، ١٦٧، ١٦٨
- القوة المولدة، ١٦٧
- القوة المهيأة نحو الانفعال، ٩٧، ٩٨
- القوة المهيأة نحو الفعل، ٩٧
- القوة النباتية، ١٦٦، ١٦٧
- القوة النطقية، ٣٤٨
- القوة النظرية، ٣٧٢، ٣٧٣
- قوة النفس، ٣١٦
- قوة النفس النباتية، ٧٨، ٤٢٧
- القوة النفسانية، ٩٧، ١٣٦، ١٦٦، ٢٦٠،
٢٨١، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٦٨
- القوة النفسانية الغير العقلية، ٢٥٩
- القوة النفسانية المدركة، ١٦٦
- قوة الوجود، ٢٢٨
- القوة الوهيمية، ١٢٦، ١٤٥، ١٤٩، ١٨٤
- القوة الهاضمة، ٤٤٤
- قوى الإنسان، ٣٤٦
- قوى البدن ← القوة البدنية
- القوى البدنية ← القوة البدنية
- قوى التخيل ← قوة الخيال
- قوى التخيل والذكر، ٤٣٣
- قوى التوهم، ٤٠٢
- القوة العاقلة للمعارف الحقيقية، ٤٠٣
- القوة العقلية، ٣١٤، ٣١٨
- القوة العملية، ٣٧٢
- القوة الفاذية، ٤٤٤
- القوة القضائية، ١٦٩، ٣٩٠
- القوة القضائية الدافعة للضار، ١٦٩
- القوة الغير المتناهية، ٢٧١
- قوة الفساد، ٣٢١
- القوة القابلة لتأثير العلل، ٢٠٣، ٢٠٤
- القوة القابلة للفساد، ٣٢٠
- قوة القبول، ١٥
- القوة القدسية، ١٤٠، ١٤٣
- القوة القسرية، ٨٣
- القوة الكاسبة، ١٤٨
- قوة اللذة، ٣٥٨
- القوة المتخيلة، ٤٤١، ٤٤٥، ٤٥٠، ٤٥١
- القوة المتخيلة الباطنة، ٤٤٣
- القوة المتصرفة في الصور الجبرمانية و
الروحانية، ١٣٧
- القوة المتصرفة في خزنة الخيال، ٤٤١
- القوة المتعقلة، ٣١٩
- قوة المتناهية، ٢٧١
- القوة المحركة، ١٢٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٦،
١٧٧، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٨
- القوة المحركة للأجسام الفلكية، ١٧٠
- القوة المحركة للخادمة للأمر، ١٦٩
- القوة المحركة للسماء، ٢٨١، ٢٨٢
- القوة المحركة للعضو المسماة بالقدرة، ١٦٩

«لـ»	القوى الثلاثة، ٣٦١
الكائن، ٩٣، ٣١١، ٣٥١، ٣٧٨، ٣٨٥، ٤٣٤	القوى الحساسة، ٣١٧، ٣١٨
الكائنات العنصرية، ١٠٥	القوى الروحانية الحاصلة في الأعضاء، ١٢٦
الكائن الفاسد، ٩٣	القوى السافلة، ٤٧١
الكاذب، ٢٤٨، ٢٤٩	القوى السافلة المنفعلة، ٤٧٠
الكامل، ٣٩٧	القوى السماوية، ٤٦٨
كامل الجوهر، ٢٦٠	القوى العالية، ٤٧١
الكامل في العلم، ٣٤٩	القوى العالية الفعالة، ٤٧٠
كامل المنظر، ٤٥٠	القوى الفعالة، ٩٨، ٩٩
الكاهن، ٤٥٦	القوى القائمة بالأبدان، ٣١٦
الكبد، ٤٤٥	القوى المنبئة في الأعضاء، ١٢٦
الكبرى، ٩٥، ١٥٨، ١٦٠، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٥، ٤٣٣، ٤٤٩	قوى النفس الإنسانية، ١٣٧، ١٣٨
كبرى القياس، ٦٥	قوى النفس النظرية، ١٣٩
كتمان العيب، ٤٠٨	القوى النفسانية الحيوانية، ٧٨
الكثافة، ٣٧، ١٠٠، ٣١٠	القوى النفسانية الناطقية، ٧٨
الكثافة الأرضية، ١١٥	قوى النفوس الأرضية، ٤٦٨
الكثرة، ٩، ١٥٠، ١٨٥، ٢٠٤، ٢٠٥، ٣٣٣، ٣٣٤	قوة الجوهر، ٤٤٩
كثرة الأسماء، ٣٣٣، ٣٣٤	القياس، ٩٥، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٧، ٤٤٨
كثرة الحركة، ٤٤٧	القياس الاستثنائي، ١٤٢
كثرة العقول، ٢٨٤، ٢٨٧	القيام بالغير، ١٦١
الكثرة الغير المتناهية، ١٥١	قيام الصور المعقولة بذواتها، ٣٣٤
كثرة اللوازم، ٣٣٣، ٣٣٤	قيام العرض بالمحل، ١٢٩
كثرة اللوازم الإضافية، ٣٣٤	قيام الموجود بالمعدوم، ٢٢٨
كثرة اللوازم الغير الإضافية، ٣٣٤	قيام الوحدة بمجموع الأجزاء، ١٥٢
كثرة اللوازم في ذات الواجب، ٣٣٤	القيوم، ١٩٢، ١٩٣، ٢١٣، ٣٣٤
الكثرة المتناهية، ١٥١	القيومية، ٣٣٣، ٣٣٤

الكلام الواعظ، ٤٠٣، ٤٠٤	الكثرة المختلفة الوضع، ١٥٠
الكلام الوعظي ٤ الكلام الواعظ	الكثير، ١٧٣، ٢٣٨
كلام الهاتف، ٤٥٠	كثير التبسّم، ٤١٦
كلّ عاقلٍ معقولٌ، ١٥٧	الكثيف، ٩٨
الكلمات الهائلة، ٤٥٨	كُرّات العناصر، ٣٠٨
كلّ معقولٍ عاقلٌ، ١٥٧	الكرامة، ٣٨٨، ٤١٧، ٤٢٥، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠
الكلّيّ، ٢٠، ١٢٩، ١٥٠، ١٥٧، ١٧٥، ١٨٥، ٤٤٧، ٤٣٤، ٤٢٧، ٣٥١، ٣٤١، ٣٣٨	الكرم، ٤١٩
الكلّيّة، ٢٩، ٣٠، ١٧٤	الكرّة، ٢٧، ٥٤، ٥٥
الكمّ، ٧٨، ١٤٤، ٢٢٧، ٢٧٢	الكرّة المحيطة باثنتي عشرة قاعدة
الكمال، ١١٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ٢١٤، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٣، ٣١٢، ٣١٣، ٣٤٥، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٨١، ٣٩٧، ٤٠٤، ٤٣٥	مخمسّات، ١٢٨
الكمالات الإلهيّة، ٤١١	الكرّي، ٦٧
الكمالات الثانیّة، ١١٧	الكسب، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٥، ٢٥٢
الكمالات الحسیّة، ١٧٣	الكسيّات، ١٤١
الكمالات السرمديّة، ٣٩٦	الكسر، ٧
الكمالات الشهويّة، ٣٦٧	الكسوف، ٣٣٥، ٣٣٦
الكمال الإضافي، ٢٥٣	الكسوف الجزئيّ، ٣٣٥
الكمال الأعلى، ٣٧٥	الكسوف المعین، ٣٣٥، ٣٣٦
كمال الله تعالى، ٣٩٧	كفّ الضرر، ٤١٩
الكمال الإلهي، ٣٤٤	كفّ القوئ، ٤٢٨
الكمال الأوّل، ١١٧	الكلّ، ٧٩، ١٩٥، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٥، ٢٩
الكمال الأوّل لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياةٍ بالقوّة، ١١٧	٥٨، ١٠٢، ١٢٢
	كلاب الصيد، ٣٥٤، ٣٥٧
	كلال الآلة، ٣١٤، ٣١٥
	كلال القوی الجرمانيّة، ٤٢٤
	الكلام، ٤٠٣، ٤٠٤
	الكلام المخلّط الغريب الألفاظ و التركيب، ٤٥٨

الكواكب السبعة، ٢٨٨	الكمال الأول لجسمٍ طبيعيٍّ سماويٍّ
الكون، ٩٣، ١٠٦، ١١١، ١١٢	ذي إدراكٍ، ١١٧
كون الفعل مسبقاً بالعدم، ٢٤٦	كمال الجوهر العاقل ← كمال الجوهر
كون الكلّ شرطاً لجزئه، ١٥٣	العقليّ
الكون و الفساد، ٩٢، ٩٤، ٩٦، ١٠٦، ٣٢٣، ٣٢٧	كمال الجوهر العقليّ، ٣٦٦، ٣٦٨
الكيف، ٣٦، ٧٨، ٧٩، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٤	الكمال الحيوانيّ، ٣٦٧، ٣٦٨
٤٣٩، ١٨٥	الكمال الخيريّ، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢
الكيفيات الخفيّة، ١٠١	كمال الشهوة، ٣٦٦، ٣٦٧
كيفية صدور أفعال الواجب، ٢١٥	الكمال العقليّ، ١٧٣، ٣١٤، ٣٦٨
كيفية صدور أفعالنا عن آرائنا الكلّيّة، ١٧٧	الكمال العلميّ، ٢٧٠
الكيفيات الظاهرة، ١٠١	الكمال العمليّ، ٣٦١
الكيفيات المتضادة، ١١٠	الكمال الفائض، ٣٠٥
الكيفية، ٩٧، ٩٨، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١٢٦، ٣٦٨	كمال القوة الفضبيّة، ٣٦٥
الكيفية الاستعداديّة، ٩٧	كمال المدرك، ٣٦٩
كيفية تولّد المركّبات من العناصر الأربعة، ١٠٧	كمال النشوء، ١٦٨
الكيفية الفاسدة، ٤٢٩	كمال النفس، ٤٢٣
الكيفية الفعلية، ١٠٨	كمال النفس الحيوانيّة، ٢٧٠
كيفية قبول الغمز إلى الباطن، ٩٨	كمال الوهم، ٣٦٦، ٣٦٧
الكيفية المانعة لذوق اللذيذ، ٣٦٤	الكمّ بالذات، ٢٧٢
الكيفية المتوسطة، ١١٠	الكمّ بالعرض، ٢٧٢
الكيفية المتوسطة بين الكيفيات، ١٠٧	الكمّ المنفصل، ٢٢٧
١٠٩	الكمون، ١١٣
الكيفية المحسوسة، ١٠٧، ١٠٨، ١١٨	كميل النبات، ٨٣
الكيفية المزاجيّة، ٤٦٣، ٤٦٤	الكميّة، ٢٤٠، ٣٦٨، ٣٦٩
الكيفية النفاذة الحادة، ٩٧	كميّة الحركة، ٢٢٧
	كُنه المعقول، ٣٦٨
	الكوكب، ٢٤٠، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١، ٣١٠
	٤٦٩

«ل»

اللاحق الغريب، ٨٨

اللازم، ٢٠، ٣٥، ١٥٠، ١٦٢، ٢٠٢، ٢٣٨

اللازم البين، ٢٦

اللازم الطبيعي، ٢٠

لازم الوجود الخارجي، ١٦٠

اللاشيء المحض، ٦٠

اللامحوي، ٢٩٧

اللانهاية، ٢٣، ٢٥، ٢٧١

اللاوجود، ٢٣١

اللباس، ٣٩٤

اللبس، ٩٣

الللغ، ٩٧، ٩٩

اللذة، ١٧٨، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤

٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١

٣٧٢، ٣٧٥، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٩٩، ٤٠٠

٤٠١

اللذة التي لا يدرك بالوهم ولا يُعبرُّ باللسان،

٣٨٨

اللذة الباطلة، ٤٠١

اللذة الباطنة، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٧

اللذة الباطنة الخيالية، ٣٥٧

اللذة البدنية، ٤٠٣

لذة البطن، ٤٠٠

لذة البهجة، ٣٩٩

اللذة الجسمانية، ٣٨٢

اللذة الحسية، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٨

٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢

لذة الحق، ٤٠١

اللذة الحقيقية، ٣٩٦، ٤١١

اللذة الحقيقية قبل الموت، ٣٧٥

لذة الحمد، ٣٥٦، ٣٥٧

اللذة الدنيوية، ٤٠٠

اللذة الروحانية، ٣٥٨، ٣٧٢

لذة السعداء، ٣٨١

اللذة الضعيفة، ٣٥٣، ٣٥٧

اللذة العاجلة، ٣٥٧

لذة العارفين، ٣٧٦

اللذة العظيمة، ٣٧٠، ٣٧٦

اللذة العقلية، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨

٣٦٩، ٣٧٠

اللذة العليا، ٣٧٥، ٤١١

لذة الغلبة الوهمية، ٣٥٦، ٣٥٧

لذة الفرج، ٤٠٠

اللذة القوية العالية، ٣٥٤

لذة الكمالات، ٣٧٤

اللذة المخدجة، ٣٩٩

اللذة المشوبة بالألم، ٤٠٤

اللذة المفرحة، ٣٧٦

اللذة الوهمية (الآجلة)، ٣٥٧

اللذة اليقينية، ٣٦٥

اللذيق، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٨٢، ٣٨٣

للزوجة، ٩٧، ٩٨، ٩٩

لزوم الخلا، ٢٩٥

اللزوم الذاتي، ٢٤٩، ٢٥٠

لزوم الشر للخير الكثير، ٣٤٥

ما به الاختلاف، ١٩٩	لطائف الكلّم، ٤٧٢
ما به الاشتراك، ١٩٩	للطافة، ٣٠١، ٣٧
ما به الصورة، ٤٦	للطف، ٤١٤
ما خُلِقَ له، ٤٢٣	للطيف، ٩٨
المادّة، ٣٨، ٤٧، ٦١، ٨٢، ١٠٧، ١٣٠، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٩، ١٦١، ١٦٧، ١٦٨، ١٨٩، ١٩٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٦، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٠، ٣٠٥، ٣١٠، ٣٢١، ٣١٩	اللفظ، ٤١٥
مادّة الحادث، ٢٢٩	لقاء الضّدّ، ١٢٣
مادّة الزمان، ٢٨١	اللمّ، ٢٤٥
مادّة الغذاء، ١٦٨	لمحان الغيب، ٤٥٨، ٤٥٧
المادّة المانعة، ١٦١	للمس، ١١٣، ١٢٠، ١٢٨
المادّة المتحرّكة للتوليد، ١٦٧	لمس الجنّ، ٤٥٨
مادّة المحسوس، ١٣٠	للمعان، ٤٠٨
مادّة الممكن، ٢٢٨	للميّة، ٢٥٤
مادّة النطق، ٤٠٤	للوائح، ٤٠٥، ٤٢٤
المادّة الواحدة، ٣١٩	للواحق، ٨٧، ٨٨، ٣٦٩
المادّي، ١٣١، ١٥٦، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ٣٣٢، ٢٠٨	للواحق الغريبة، ٨٨
الماسكة، ١٦٨	لوازم الماهيّة، ١٦٢، ١٩١
الماسكة للمجذوب، ١٦٧	للوامع، ٤٠٧، ٤١٢
ما سوى الحقّ، ٤١٣	لوح الحسّ المشترك، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٤٨، ٤٤٩
الماضي، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٧، ٣٤١، ٤٢٤	للون، ٩٨، ١٣٣، ١٣٤، ٢٥٢، ٣٦٩
ما لا نهاية له، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٨، ٢٤٩	للون الباسط للبصر، ٣٦٩
ما لا يعاقب به، ٣٤٨	للوه المحنّك، ٣٩٩
ما لا ينقسم بالوضع، ١٥١	للين، ٩٧، ٩٨، ٩٩
ما معه الصورة، ٤٦	«م»
	المائل، ٢٨٩
	المائيّة، ٣٢٦، ١١٢
	ما إليه الحركة، ٦٤

الماء الحار، ١٠٠، ١٠٣	المانع، ٩٥، ١٢٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢
الماء الحار اللطيف، ١٠٠	١٦٤، ٢٣٣، ٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٨
مأخذ الإشارة، ٦٢، ٦٤	مانعة الخلو، ٢٧
مأخذ الحركة، ٦٢	المانع الحسي الخارج، ٤٤٢
المبائن، ١٠٩، ٢٧٥	المانع عن عمل المتخيلة في الحس المشترك، ٤٤١
المبائنة، ٢٧٥، ٤٥١	المانع من التعقل، ١٦١
مبائنة الشرط للمشروط، ١٥٣	الماهية، ١٩، ٤٠، ٨٨، ٩٣، ١٠٨، ١٣١
مبائنة الشيء لنفسه، ١٥٣	١٥٣، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٨٣
المبادئ، ٣٣٢، ٤٢٤، ٤٣٥، ٤٦٤	١٨٧، ١٨٩، ١٩١، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢١٠
مبادئ الإرادة، ٣٩٣	٢١١، ٢١٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٣٠٥
مبادئ التركيب، ٣٠٩	الماهية الإمكانية، ٣٠٤، ٣٠٥
مبادئ الخوارق، ٤٦٤	ماهية الجهة، ٦٢
مبادئ السكنات، ١٠٩	ماهية الخط، ٥٥
المبادئ الصناعية، ٧٨	ماهية السطح، ٥٤
المبادئ القسرية، ٧٨	ماهية العقل، ٣٠٥
مبادئ الكمال، ٢٦١	ماهية العلة، ٢٠١
مبادئ تحريكات الأفلاك، ٢٨٦	ماهية الكرة، ٥٥
مبادئ عصب الحس، ١٣٥	الماهية الممتعة، ٢٠١
مباشر تحريك الفلك، ٢٨١	الماهية الممكنة، ٢٠١
المباشرة، ٢١٩، ٢٢٠	الماهية النوعية، ١٦١
المبتدل بالعدد، ٢٦٣	ماهية الواجب، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٠٩
المبتلى بالقدر، ٣٥١	ما يدرك النفس، ١١٩
المبدئية، ٢٥٢	ما ينقسم في الوضع، ١٥١
المبدأ، ٢٥١، ٢٧٦، ٤١٢	الماء، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٨٢، ٨٣، ٩٤، ٩٦
مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى، ٢٥٩	١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨
مبدأ الاستعداد، ١٩٦	١١٠، ١١٢، ٢٤٠، ٢٤٣، ٣٠١، ٣٠٨
المبدأ الأقرب لوجود الجسم، ٢٨٦	٣٠٩، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٥٠
المبدأ الأول، ٧٧، ٢١٥، ٢٥١، ٢٨٢	

مابعة الغضب، ۳۴۷، ۳۴۹	المبدأ الأول للإرادة الكلية المطلقة، ۲۶۰
متاع الدنيا، ۴۱۹	مبدأ التحريكين، ۲۷۷
التأخر، ۷۳، ۲۳۰، ۲۳۱	مبدأ التغير، ۲۹، ۷۸، ۹۷، ۱۰۹
التأخر عن الذات، ۲۳۱	مبدأ الجسم، ۳۰۲
المتبائن، ۲۰	مبدأ الحركة، ۷۸، ۱۰۹، ۳۸۳
متبائنة الوضع، ۱۵۵	مبدأ الحركة المستديرة، ۲۸۷، ۲۸۸
متبدد المبادئ، ۳۳۱	المبدأ العقلي، ۳۰۳
المتجانسات، ۹۷	مبدأ الفعل، ۱۹۶
المتجدد، ۲۴۵	مبدأ فيضان الوجود الخيري، ۳۴۳
متجدد الوجود، ۱۷۵	المبدأ القديم، ۳۸
المتجدد عن العلائق البدنية، ۳۸۸	المبدأ القريب البسيط، ۲۸۶
المتحرك، ۱۴، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۹۲، ۱۷۱، ۱۷۸، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۴، ۳۱۷	مبدأ القوة البدنية، ۴۳۰
المتحرك الإرادي، ۱۷۸	مبدأ القوى، ۴۳۱
المتحركان، ۲۷۹	مبدأ الكائنات، ۴۲
المتحرك بالإرادة ← المتحرك الإرادي	المبدأ المفارق العقلي، ۲۸۳
المتحرك بالاستحالة، ۶۵	مبدأ المفارقة، ۹۴
المتحرك بالذات، ۲۸۴، ۲۸۵	مبدأ الموجودات، ۱۸۸
المتحرك بالعرض، ۲۸۴، ۲۸۵	مبدأ الميل المستقيم، ۹۲
المتحرك بذاته ← متحرك بالذات	مبدأ الواجب، ۲۱۲
المتحرك ذو الإرادة، ۲۵۷	مبدأ الوجود، ۳۱۳
المتخلخل، ۱۱۱	مبدأ كل حق، ۱۸۸
المتخلق بأخلاق الله، ۴۱۴	مبدأ يكون نوعه في شخصه، ۳۳۶
المتخيل لذّة، ۱۷۹	المبدع، ۳۰۷
المتخيلة، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۸۵، ۴۳۴، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۰	المبدع الأول، ۲۸۶
	المبدع بالحقيقة، ۳۰۶، ۳۰۷
	المبرد، ۱۰۰، ۴۶۳، ۴۶۴
	المبصر، ۱۸۷
۴۶۱	متابعة الشهوة، ۳۴۷، ۳۴۹

المتلازمان، ٢٩٤	المتخيلة المصورة للصور الغير الحقيقية، ٤٤٨
المتمثل، ١٧٥	المتروك بالطبع، ١٧١، ١٧٠
متمكّن التمثل، ٤٥٢	المتشابهات، ١٥٦
المتناهي، ٩، ١١، ٢٥، ٥٣، ١٩٧، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٨٢	المتشوّق، ٢٦٤
متناهي التحريك، ٢٨٢	المتصرّف، ١٣٢، ١٣٦، ١٤٧
متناهي القدر، ١٠	متصرّفات الإدراك، ١٢٨
متناهي المقادير، ٢٦	المتّصل بذاته، ١٥، ١٧، ٢٦
متوجّه إلى (جناب) الحق، ٣٩١، ٤١٧	المتصور، ١٦١
المتوسّط في الكمال والصحة، ٣٤٦	المتضائقان، ٤٩
المتوهم، ١٨٧، ٤٣٩	المتعجّب منه، ٤٦٧
المُثل، ٣٣٤	متعلّق إرادة العارف، ٣٩٧
المثل، ٩٣	المتعلّق بالزمان، ٣٤٢
المُثل المعنوية، ١٤٩	المتعلّق بالغير، ٢٢٤
المثلث، ٢٢، ١٨٩، ١٩٠	المتعلّق بالفاعل، ٢٢٢
المجاذب، ٨٠، ٤٤٥، ٤٦٠	متعلّق الوجود، ٢٢٧
المجازات، ٤٠٤	متعلّق الوجود بالغير، ٢١٣
المجازاة، ٣٩٥	متعلّق وجود المعلول، ٢٣٣
المجاز في التعريف، ٣٥٩	متعلّق الوجود بالغير، ٢٥٢
المُجازي، ٣٩٥، ٣٩٦	المتعلّم، ٥٨، ٥٨
المجاور، ٩٤	المتفكير، ٢٢٦
المجبر الغير قادر على الفعل والترك، ٣٥٣	مفاوت الوضع، ٩٧
المسجّد، ٧٢، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٥، ٢٢٩	المتقدّم، ٥١، ٧٣، ٢٩٤
٣٢١، ٣٣٢، ٣٣٥، ٤٦٥	المتقدّم بالذات، ٢٩٣
المجرّد عن الروح الحيوانية، ٣٧٨	المتقدّم بالوجود، ٢٠٠، ٢٠١
المجرّد عن عوارض المادّة، ١٣١	المتقدّم في الوجود، ٢٠٠
المجرّد عن المادّة، ١٣١، ١٥٩	المتقدّم في رتبة الإبداع، ٧٦
المجرّد في الذات والأفعال، ١٦٥	المتكثّر، ١٥٢

المجموع، ٢٥	المحتاج إلى الغير، ٢٢٤
مجموع الآحاد، ١٩٥	المحتاج في الاستكمال إلى الكسب، ٢٥٢
المحاذاة، ٧١، ٧٢، ٩٠، ١٣٠، ٣١٠	المحدث، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١
المحاذيات، ٨١	المحدّد، ٣٦، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٩٠
المحاط، ٧٠، ٧١، ٧٥، ٧٦	٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٥
المحاكاة، ٢٧٠، ٤٥١، ٤٥٥	المحدّد الأوّل، ٧٥، ٩١
المحاكاة البعيدة، ٣٨٢	محدّد الجهات، ٦٧، ٦٨، ٧٢، ٧٤، ٩٠، ٩٤
المحاكاة، ٣٠٩	٩٦، ٩٧، ٢٨٩
محاكاة الأجسام، ١٠١	محدّد الجهتين، ٧٠
محاكاة الفلك، ٣٠٩	المحدّد الواحد، ٧٠
المحاكيات، ٤٥٣	محدّد جهات الحركات المستقيمة، ٧٦
محاكيات التخيل، ٤٥٢	المحدود، ٢٣، ٣٦٩
محاكي الصور العقلية، ٤٣٤	المحرّك، ٨٥، ٨٦، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٢، ٣١٠، ٢٨٤
المحال، ٧، ١١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٢	المحرّكات السماوية، ٢٨٤
٣٥، ٤٦، ٤٨، ٦١، ٦٩، ٨٥، ٩١، ١٢٨	المحرّك الأوّل، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٥
١٥٢، ١٦٢، ١٦٣، ١٧١، ١٧٣، ١٨٤	المحرّك بالحقيقة، ١٧٠
١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٢٦	المحرّك بالذات، ٢٦٤
٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥	محرّك التحريك القريب، ٢٨٣
٢٤٨، ٢٤٩، ٢٦٣، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٩٦	محرّك الجسم، ٢٨٠
٢٩٨، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣١٩، ٣٢٥، ٣٢٧	المحرّك السماوي، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٨١، ٢٨٤
٣٣٠، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٩٨	محرّك السماء ← المحرّك السماوي
المحالات، ٢٧٦	المحرّك العقلي، ٢٨٢
المحبوب، ٢٦٢	محرّك الفلك، ٢٧٠، ٢٨٦
المحبوب بالذات، ٣٩٧	المحرّك القريب، ٢٨١
المحبة، ٣٩٧	محرّك كلّ كُرّة، ٢٨٤، ٢٨٥
محبة الباطل، ٤١٩	المحرّك مع الشعور، ١٦٦
محبة العارف، ٣٩٧	المحرّكان، ٢٧٩
المحبة المفرطة، ٢٦٢	

المختار الرحيم، ٣٥١، ٣٥٢	المُحسن، ٣٩٥
المختار القادر الحكيم، ٣٦	المحسوس، ١٢٠، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٧، ١٨٣، ١٧٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٣١٧، ٣٦٢، ٣٧١، ٤٣٩
مخصّص الكائنات، ٢٤٣	المحسوس الجزئي، ١٣٤
المخضغض، ١١١، ١١٢	المحسوس الحسي، ٣٦٩
المخلخل، ١١١، ١١٢	المحسوس الخارج، ٤٤٠
المخلوق، ٢١٤	محض الطبيعة، ٢٦٠
مخلوقات الله تعالى، ٤١٦	محفوظ الحياة، ٤٢٦
المخمول، ٤١٦	المحكوك، ١١١، ١١٢
المخيف، ١٧٨	المحلّ، ٢٩، ٧٨، ١٥١، ١٥٣، ١٨٤، ٢٠٤، ٣٢١
المخيّل، ٢١٣	محلّ الأشباح العظيمة، ٤٤٢
المداخلة، ٨، ٧	محلّ التعقّلات، ٣٢١
المدار البيضي الشكل، ٢٩٠	محلّ الجوهر المنقسم، ٣٢
المدبر، ٣٧٨	محلّ الصور العقلية، ٣١٣
المدّة، ٢١٦، ٢٣٥، ٣٠٧	محلّ الممكنات، ٣٣٤
المدّة المتناهية، ٢٧١	المحمول، ٨٧، ٢١٩، ٢٢١
المدح، ٢٥٥، ٢٥٨	المحو، ٤٢٤
المدرّك، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٦، ١٥٢، ٣١٨، ٣٣١، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧١، ٣٨١	المحور، ٥٤، ٥٥
مدرّكات الحواس، ٣٦٩	المسحوي، ٧٥، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩
مدرّكات العقل، ٣٦٩، ٣٦٨	المحيط، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥، ١٠٦، ٣٠٨
مدرّك بالآلة، ٣١٨	محيط الدائرة، ٥٥
مدرّك بالآلة الجسمانية، ٣١٨	المحيط المطلق، ٧٥
مدرّك بالحواس، ٣٦٩	المحيط بالأجسام، ٦٨
مدرّك بالمعلول، ٣٣٢	المختار، ٢٤٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٣
مدرّك الجزئيات، ٢٦١	
مدرّك الجزئيات والكليات، ٤٣٦	

مراتب السعداء، ٣٧٢	مدرك الذات، ١٢١
مراتب الموجودات، ٣١٢، ٣٨١	مدرك الصور، ١٣٢، ١٣٧
مراتب النفوس، ٤٤٦	مدرك الصور الجرمانيّة، ١٣٧
مراتب النفوس الإنسانيّة، ٣١٢	المدرك المتصرّف، ١٣٢
المراد، ١٧٧، ٣٩٨	المدرك المريد، ١٧٠
مراد العارف و غرضه بالذات من عبادته	المدرك المشتاق المريد، ١٧٠
تعالى، ٣٩٧	مدرك المعاني، ١٣٢، ١٣٧
مراد الفلك من الحركة، ١٧٣	مدرك المعاني الجزئيّة، ١٣٧
المراد الكلّي، ١٧٦، ٢٦٠، ٢٦١	مدرك كلّ معقول، ٣٢٥
المرارة، ٩٨	المدرك لنفسه، ١٢١
المربع، ٢٧	المدنيّ بالطبيع، ٣٩٤
المرتاح، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١١	مُدْهِش البصر، ٤٥٧
المرتسم، ١٦١، ٤٤٢	المدير، ٢٩٠
المرتسم بالصورة المعقولة، ١٤٤	المذكّرة، ٤٣٤
المرتسم في ذات المدرك، ١٢٨	المذمّة، ٢٥٥، ٢٥٨
المرتسم في العقل، ١٦٢	المذوقات، ١٨٧
المرجّح، ٢٣٦، ٢٣٧	مذهب الحقّ، ١٢
المرجّح التامّ، ٢٣٦	مذهب الطبيعة، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٢،
المرض، ١١٨، ٣٥١، ٣٥٢، ٤٢٨، ٤٤٣،	٤٦٢
٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٦٣، ٤٦٤	مذهب القائلين بالورود، ١١٠
مرض الخارّ، ٤٢٨	المراة، ١٤٨
المرضيّ به بالعرض، ٣٤٤، ٣٤٥	مراتب الإدراك، ١٢٩
مُرْعِش البصر، ٤٥٧	مراتب الأشقياء، ٣٧٢
المرغوب، ٣٩٨	مراتب الجواهر العاقلة في اللذّة والابتهاج،
المرغوب فيه، ٣٩٧	٣٨١
المركبّ، ٧٨، ٧٩، ٩٩، ١٠٧، ١١١،	مراتب الجواهر العاقلة ← مراتب الجواهر
١١٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٩٠، ١٩٢،	العقليّة
٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٣٧، ٣١٢،	مراتب الجواهر العقليّة، ٣١٠، ٣٨١
٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٨٥	

المسامة، ٢٥، ٣١٠	المركب من العنصريّات، ١٠٦
المساوي، ٢١٩	المركب من الهيولي والصورة، ٣٢٣
المساوي في القوة، ٢١٢	المركز، ٥٥، ٥٦، ٧٠، ٧٦، ٧٧، ٩٢، ١٠٢
المسبوق بالزمان، ٢٢٧، ٢٢٥	١٠٦، ٢٨٩، ٣٠٧، ٣٠٨
المسبوق بالعدم ← مسبوق العدم	مركز التدوير، ٢٩٠
المسبوق بالمادة، ٢٢٨	مركز الدائرة، ٥٥
المسبوق بالموضوع، ٢٢٧	مركز العالم، ٢٨٨
المسبوق بتجدّد الحال، ٢٤٥	مركز تدوير القمر، ٢٨٩
مسبوق العدم، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥	مركز تدوير عطارد، ٢٩٠
٢٤٦	المرهوب عنه، ٣٩٧، ٣٩٨
المستبصر، ١١٨، ٤٠٠، ٤١٨	المرة، ٤٤١
المستبصر بسرّ الله في القدر، ٤١٨	المريد، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٦
المستبصر بهداية القدس، ٤٠٠	المريض، ٤٢٩
المستحقّ للعبادة، ٣٩٧، ٣٩٨	المزاج، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١
المستحيل، ١٠٥، ٣٧٩	١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٩٦
المستدير، ٧٦، ٨١	٣١٢، ٣٧٣، ٣٧٨، ٤٤١، ٤٥١، ٤٦٤
المسترجع، ١٣٦	٤٦٥
المستعدّ، ١٣١	المزاج الأصلي، ٤٦٥، ٤٦٦
المستغرق في إزالة هذا المانع، ٤١٧	مزاج الإنسان، ١١٦
المستغرق في تخيل قويّ، ٤٣٨	المزاج الباقي، ١٢٤
المستغرق في فكر قويّ، ٤٣٨	مزاج الحارّ، ٤٢٨
المستفيد، ٢٥٥	المزاج الصالح لتعلّق النفس، ٣٧٩
المستقبل، ٣٤١	المزاحمة، ٤٣٠
المستكمل، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٣١٢	مزاحمة الهمم والقوى، ٣٩٣
المستكمل بالحركات، ٢٥٧	مزاولة القياسات الهندسيّة، ١٥٠
المستكمل بالسافل، ٢٥١	المسافات المتّصلة، ٢٧٤، ٢٧٥
المستكمل بفعله، ٢٥١	المسافة، ١٤، ٢٥، ٨٦، ٥٨، ٨٥، ١٧٦
مستكمل الجوهر، ٢٥٩	٢٢٧، ٢٧٣

المشخصات، ٢١٣	المستلذ، ٣٦٧
المشرب الهنيء، ٤٠٠	المستلذ به، ٣٦٦
المشرق، ٦٩	المستلزم للأكبر، ١٥٩
المشروب، ٣٥٨، ٣٥٧	المستلزم لمتقابلين، ١٩٩
المشغول بالحق، ٤١٩	المستمر، ٤٠٨
المشكاة، ١٣٩، ١٤٠	المسخ، ٣٧٩
المشوم، ١٨٧، ٣٦٦	المسخن، ١١١، ٤٦٣، ٤٦٤
المصادمات، ٣٤٥	المسقام، ٣٤٨، ٣٤٩
المصادمات المتحرّكات، ٣٤٣	المسكن، ٣٩٤
المصادمات المؤذية، ٣٤٥	المسلوك، ٤١٤
المصاكت المؤذية، ٣٤٤	المسموع، ١٨٧، ٣٦٧
مصالح الجمهور، ٣٥٢	المُسيء، ٣٩٥
المصباح، ١٤١	مشابه الضد، ١٢٣
مصطلحات أهل التصوف، ٤٢٣	مشابهة المغتذي، ١٦٧، ١٦٨
المصلحة، ٨٨، ٣٥١	المشار إليه، ٣١
المصلحة العامة الكبيرة، ٣٥٢	المشارك في الموضوع، ٢١٢
المصلحة الكلية العامة، ٣٥١	المشاعر، ١١٩، ١٢٥
المصورة، ١٣٥، ١٤٩، ٣٣٠	المشاهد، ١٣٣
مضادات الرياضة، ٤٤٥، ٤٤٦	المشاهدة، ١١١، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥
المضاد للمدرك، ٣٦٤	١٤١، ١٥٠، ٣٧٤، ٤١٥، ٤٣٩، ٤٤٠
المضاف إليه، ٣٣٩	٤٥٠، ٤٥٧، ٤٥٩
المضافان، ١٨	المشاهدات التي لا يُدرك بالوهم ولا يُعبر
المضبوط في الذكر، ٤٥٥	باللسان، ٣٨٨
المضّر، ٣٤٥	مشاهدة الحالة الغريبة، ٤٥٢
المضطرب، ٤٥٣	مشاهدة المنكر، ٤١٨
المضلع، ٨٢	مشاهدة وجه الله، ٤٥٠
المضيء، ٤٥٧	المشتاق، ٣٧٣، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٩٩
المطالب الحسية، ١٧٣	المشترك، ١٨٥، ٣٢٢

المطالب العقلية، ١٧٣	المعاني المدركة بالوهم، ١٣٦
مطاوعة الأصغر، ٢٧٨	المعاني المعقولة، ١٦٠
مطاوعة الأكبر، ٢٧٨	المعاني الوهمية، ٤٥١
المطر، ٤٦٨	المعاوغة، ٢٧٨
المطعم، ٣٦١، ٣٦٠	المعاون، ٢٣٢
المطعم الشهية، ٤٠٠	المعاون للنفس، ٤٤٨
المطعم، ٣٥٧، ٣٥٨	المعاونة، ٤٣٨
المطلق، ١٠٦	المعاونة الطبيعية، ٤٤٤
المطلوب، ١١٩، ١٤٢، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣	المعاينة، ٣٦٦
١٧٨، ٢٦٢، ٤٠٠	مع بالزمان، ٥٢
المطلوب بالحركة الطبيعية، ١٧١	المعتدل، ٣٤٦، ٣٤٧
المطلوب بالطبع، ٨٤، ١٧٠، ١٧١	المعتدل في الكمية والكيفية، ٤٠٥
مطلوب المتحرك، ١٧١	المعتدل للحق، ٤٧٢
المطمئنة بالنسبة إلى المبادئ، ٤٢٤	المعجزة، ٣٨٨، ٣٩٥، ٤٢٥، ٤٦٦، ٤٦٨
المع، ٤٥، ٧٣	٤٦٩، ٤٧٠
المعاد، ٣٤٦، ٣٤٧	المعد للتأثر، ٩٧
المعارف الإلهية، ٤٠٣	المعد للتأثير، ٩٧
المعارفة، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٢	المعدن، ١٠١، ٨٢، ١٠٧
مع المتقدم، ٥١	المعدنيات، ١٠٧
المعاملة، ٣٩٣، ٣٩٤	المعدوم، ١٢٣، ١٢٨، ١٤٧، ١٧١، ٢١٩
المعاني الغير المنقسمة بالفعل، ١٥١	٢٤٧، ٣٢٦، ٣٢٧
المعاني الجزئية، ١٣٤، ١٤٩، ١٨٧	المعدوم الأول، ٢٤٨
المعاني الجزئية الغير المحسوسة، ١٣٤	المعذب، ٣٧٤
المعاني الجزئية المدركة من أشخاص	المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، ٣٩١
جزئية، ١٣٤	معرفة الحق، ٣٨٣
المعاني المخزونة في الحافظة، ١٤٢	المعروض، ٢٠٢
المعاني المخزونة في الخيال، ١٤٢	المعروف، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٨
المعاني المدركة، ١٣٦	المعشوق، ٢٦٤، ٢٩١، ٣٨٢، ٤٠٣، ٤٠٥

۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۹۲، ۲۹۴	المعشوق لذاته، ۳۸۱، ۳۸۲
۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۲	مع في الزمان، ۲۳۰
معلولات ماهية الصورة كالزوجية، ۴۳	المعقول، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۷۴
المعقول الأول، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۲، ۳۳۱	۲۱۳، ۲۶۴، ۳۲۹
المعقول الثالث، ۳۳۱	المعقول، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴
المعقول الثاني، ۳۳۱	۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹
معقول الماهية، ۲۰۷	۱۶۱، ۱۶۵، ۲۷۱، ۳۱۱، ۳۲۲، ۳۲۴
المعقول بالفعل، ۱۸۹	۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۶۹
المعقول بالقوة، ۱۸۹	۳۷۱، ۳۷۴
المعقول لذاتها، ۱۹۶	المعقولات الأولي، ۱۳۹، ۱۶۳
معولّي العلة الواحدة، ۴۹	المعقولات الثانية، ۱۶۳
المعلولية، ۱۲۲، ۲۹۸	المعقولات الصنفية، ۱۵۶، ۱۵۷
المعلوم، ۲۵۲، ۲۵۹، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۴۲	المعقولات الكسبية، ۱۴۱
۳۴۵	المعقولات المجردة، ۶۲
المعنى، ۱۵۰	المعقول بالقوة القريبة من الفعل، ۱۵۸
المعنى الإيجابي، ۲۱۱، ۲۱۲	المعقول بنفسه، ۲۲۸
المعنى الجنسي، ۱۵۷، ۱۶۳، ۲۰۹، ۲۱۰	المعقول الجنسي، ۱۵۶
المعنى الجنسي الوجداني، ۱۵۷	معقول الذات، ۲۱۳
المعنى الحسي، ۱۷۲	المعقول الصرف، ۱۸۵
المعنى السلبي، ۲۱۱، ۲۱۲	المعقول المجرد في الوجود، ۱۵۸، ۱۵۹
المعنى العرضي، ۲۰۹	المعقول النوعي، ۱۵۶
المعنى العقلي، ۱۴۹، ۱۷۲	المعقول لذاته، ۱۳۱، ۲۱۳، ۳۳۱
المعنى الفصلي، ۲۰۹	معقوليّة الصورة العقلية، ۱۵۴
المعنى المحقق النوعي، ۱۶۳	المعلّق في الهواء، ۱۱۸
المعنى المعقول، ۱۵۰، ۱۵۹	المعلول، ۴۰، ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۱۲۱، ۱۸۹
المعنى النوعي، ۲۰۹	۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱
المعنى النوعي المحصّل، ۱۶۴	۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۲
المعنى النوعي الوجداني، ۱۵۷	۲۲۴، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴

المعین، ٤٦٧	المقارنة، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ٣٤٤
المعیة، ٤٩، ٢٥٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٣٤١	مقارنة الصورة والمتصور، ١٦٠، ١٦١
معیة الوجوب والإمكان، ٢٩٣	المقارنة العقلیة، ١٦٣
المعیة بالزمان، ٢٩٣	المقارنة في الخارج، ١٦٢
المغالطة، ١٦٣	المقارنة في الذهن، ١٦٢
المغرب، ٦٩	المقارنة في الوجود، ١٥٩
المغضوب علیه، ٣٦٦، ٣٦٧	المقاساة، ٣٦٥
المغفل، ٤٢٣	مقامات العارفين، ٣٨٧، ٤١٣
المغيبات، ٤٥٩	المقامات العلیة، ٣٨٨
المفارق، ٢٧٥، ٢٨٣، ٣٧٦، ٤٣٥	مقام الوقوف، ٤١٤
المفارق العقلی، ٢٨١	المقاومة، ٤٣٨
المفارقة، ١٦٥، ٢٧٢، ٢٧٥، ٣٥٩، ٣٧١	مقاومة الشيء مع الضد، ١١٠
٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٩	المقاومة مع الغامض، ٩٨
مفارقة الذات والفعل، ٣٠١	المقبول، ١٥
المفارقة العقلیة، ٢٨٠	المقتضي، ٨٢
المفارقة عن البدن، ٣٧٤	مقتضي الطبيعة، ٨٠، ٩٥
المفاصل بالفعل، ١٢	المقدار، ٢١، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٧، ٤١، ٤٥
المفاصل الغير المتناهية، ١٢	٥٥، ١٢٩، ١٣٠، ١٥٥، ١٦٧، ١٨٤
المفاصل المتناهية، ١٢	١٨٥، ٢٠٥، ٢٧٩
المفرد، ١٥٠	مقدار النخین المتصل، ١٥
المفسدة الجزئیة، ٣٥١	المقدار الجسماني، ٢٦، ٢٧، ٣٠
المفعول، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠	مقدار التغير، ٢٢٧
٢٢٥، ٢٣٤	المقداران، ٥٩
المفكرّة، ١٣٢، ١٣٦، ١٤٩، ٣١٧، ٤٣٨	المقدّم، ٧٣، ٤٣٥
٤٤٢، ٤٦١	المقدّمة، ٩٥
المقابل النازل، ١٣٢	المقدّمة الاستثنائية، ١٤٢
المقادير الثلاثة، ٥٣	المقدّمة الأولیة، ١٣٩، ٣٥١
المقاربة، ٣٤٤	المقدّمة التجريبيّة، ١٣٩

المقدمة الحسّية، ١٣٩	المكاشفة، ٤٢٤
المقدمة الكليّة، ١٧٧	المكان، ٣٦، ٦١، ٧٥، ٨٠، ٨١، ٨٧، ٩٢
المقدمة المشهورة، ١٣٩، ٣٥١، ٣٥٢	٩٣، ١٨٤، ٢٣٢، ٢٩٩
المقدمة الواجبة، ٣٥٣	المكان الطبيعي، ٩٣، ٩٤، ١٠٢
المقدور، ٢٥٢، ٣٣٧	المكان الطبيعي الجزئي، ٨٧
مقدورات الله، ٢٤٧، ٢٤٨	المكان الطبيعي للمياه، ٣٣، ٣٤
المقرب إلى الله، ٣٩١	المكان الغريب، ٩٣، ٩٤
المقسوم، ١٩	المكان الواحد، ١٠٦
مقصد المتحرك، ٦٥	المكعب، ٢٧
المقصود، ٤١١	المكلف، ٤٢٢
المقصود بالذات، ٣٩٨	الملأ، ٢٢، ٧١، ٢٩٥، ٢٩٨، ٢٩٩
المقصود بالطبع، ١٧٠، ١٧١	الملائكة، ٣٥٨
المقصود بالعرض، ٣٤٤، ٣٤٥	الملائم، ١٨٥
المقول، ٢١١	الملأ الأعلى، ٣٩٠
المقولات العشر، ٢١١	الملأ الغير المتشابه، ٧٠
المقول على الكثيرين (المختلفين)، ١٨٥	الملأ المتشابه، ٧٠
١٨٦، ٢٠٥	الملأ المحوي، ٢٩٤
المقولة، ٢١١	ملايسة اللواحق الغربية، ١٥٤
المقوّم، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١١، ٢١٢، ٢٣٧	ملاحظة ما سوى الحق، ٤٢٤
٣٠٤، ٣٣٣	الملازمة، ٤٣٥
مقوّم العلة، ٢٣٧	الملاصق للتحريك، ٢٨١
مقوّم الماهية، ٢١١	الملاقاة، ٧، ٨، ٥٨، ٣٤٥
مقوّم الماهية الموجودة، ٢١٢	الملبس، ٣٦٠
مقوّم الهيولى، ١٠٧، ١٠٨	الملتذ، ٣٧٠
مقوّم واجب الوجود، ٢٠٥	الملزوم، ٢٠٢، ٣٣٤، ٣٦٠
المقيم، ٤٠٩	ملزوم المطلوب، ١٤٣
مقيم المادّة بالصورة، ٤٧	الملِك، ٢٥٤
المقيم لغيره، ١٩٣، ٣٣٤	الملكات الرديّة، ٣٧٣

الملكات الشريفة، ٤٢٤	الممكن بالإمكان الخاص، ١٩٣
الملك الحق، ٢٥٦	الممكن لذاته، ١٩٢
الملك الحقيقي، ٢٥٤	المملوك، ٢٥٤
الملكة، ١٢٦، ١٢٧، ١٤١، ٣٩٢، ٣٩٣	منارعة القوي، ٤١٥
٤١٦، ٤٦٣، ٤٦٤	منازعة الوهم والخيال، ٤١٥
ملكة الاتصال ← الاتصال	المناسبة، ٤٥١
ملكة الاتصال بالعقل فقال، ٣١٣، ٣١٤	المنافسة، ٣٧٦، ٤٣٠، ٤٣١
الملموس، ١٨٧، ٣٦٦، ٣٦٧	المنام، ٤٣٣، ٤٦١
الملوحة، ٩٨	المنام المحرر، ٤٢٤
المناسة، ٨، ١٣٠، ٢٧٥، ٤٦٧	منبع فيضان الخير، ٣٤٢
المنابع، ٨٢، ٢١٢، ٤٦٠	المنتهى، ١٧١، ٤١٢
المانعة، ٢٧٧	منتهى الوصول، ٤١٣
المتزوج، ١٠٩	منزعج السر، ٤١٧
المتنوع، ١٤٧، ١٥٨، ١٨٥، ١٩٢، ١٩٣	المنسي، ٤٥٣
٢٢٨، ٢٣٦، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٨٢، ٢٩٩	المنطبع في الجسم، ٣١٨
٤٦٢	المنطق، ٢١١، ٢١٥، ٣١٥، ٣٥٣
ممتنع الفساد، ٣٢١	المنطقة، ٥٤
المتنوع لذاته، ٢٩٤	من غفل عن كل شيء، ٤٢٢
الممثل، ٢٨٩	المنفصل، ١٨
الممكن، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٦	المنفصل بذاته، ٢٠٩
٢٠٩، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٣	المنفصلة المانعة للخلو، ٤١
٢٢٤، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٠	المنفعل، ٣١٢
٢٤٤، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٤٤	المنفعة، ٣٩٦
ممكّن الأثر، ٢٣٣	المنقسم، ٣١، ١٥٠، ١٥٣، ٢٤٠
الممكن الحادث، ٢٤٠	المنقسم بالفعل، ٩
ممكّن الزوال، ٨٩	المنقسم بالوضع، ١٥١، ١٥٢
ممكّن الوجود، ١٩٣، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٨	المنقسم بالوهم، ٩
٢٤٦، ٢٤٣	المنقسم الحقيقة، ٢٣٨

الموجود بالفعل، ٤١، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢،	المنقسم في الوضع، ١٥٠، ١٥٢
٢٤٢، ٢٤١	المنقطع، ٢٦٣
الموجود بالفعل لا في موضوع، ٢١١	المنكح، ٣٦١، ٤٠٠
الموجود بعد العدم، ٢١٩	المنكح البهّي، ٤٠٠
الموجود الجزئي، ٣١١	المنكوح، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨
الموجود الخارجي، ٥٦، ٤٤١	مَنْ لا تكليفَ له، ٤٢١
الموجود الغير القارّ الذات، ٢٢٥	المُنْتَه، ٤٣٠، ٤٣١
الموجود في الأعيان ← الموجود في الخارج	الموادّ التحليليّة، ٢١٣
الموجود في الخارج، ١٢٨، ١٩٠	الموادّ الرديئة، ٤٢٦
الموجود في موضوع، ٢١٢	الموادّ المحمودّة، ٤٢٦، ٤٢٩
الموجود الكلّي، ٣١١	موادّ المركّبات، ٣١٠
الموجود لا في موضوع، ٢١٠، ٢١١	موادّ المركّبات الجسمانيّة، ٢١
الموجود لذاته، ٢٣٩	الموادّ الوجوديّة، ٢١٣
الموحد، ٤١٥	المواظب على فعل العبادات، ٣٩١
الموصل، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥	الموافق المركز، ٢٨٧، ٢٨٨
الموصل بالفعل، ٢٧٢، ٢٧٣	الموانع الحسيّة، ٤٤٨
الموصل دفعةً، ٢٧٣	الموت، ٣١٣، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٥
الموصوف، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١	٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤
الموضع، ٧٥، ٨٠، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ١٨٤،	موت البدن، ٣٢٠، ٣٧٧
٢٨٥، ٢٩١	المُوتان، ٤٦٢
الموضع الطبيعي، ٧٣، ٧٤، ٨٩، ٩٤	الموجب الكلّي، ٣١٥
الموضوع، ٣٢، ١٠٨، ١٥٨، ٢٠٣، ٢٠٤،	الموجب للحركة الاختياريّة، ١٧٠
٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩،	الموجبة، ٣٠٦
٢٣٢، ٣٢٠، ٣٢١	الموجبة الكلّيّة، ١١
موضوع التخيلات، ٣٧٧	الموجد، ١٦٥، ٢١٨، ٢٣٣، ٢٣٥
موضوع التغيّر، ٣٣٩	الموجد بالفعل، ٢٣٣
موضوع المائيّة، ٣٢٦	الموجود، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٣،
	٢١٥، ٢١٨، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٧، ٣٢٧،
	٣٤٢

- الموقف، ٧٤
الموقف عليه، ٧٤
المؤثر، ٥١، ١٤٧، ٢١٧، ٢١٨، ٢٣٨، ٣٨٢، ٤٦٩
المؤثر في الأجسام، ٤٦٧
المؤذي، ١٧٩
المؤلم، ٣٦٤
المؤلدة، ١٦٨
المؤلدة للمثل، ١٦٨
موهِن التخيّل، ٤٤٧
الموهوم، ٢١٣
المهروب بالطبع، ٨٤
المهروب عنه بالطبع، ١٧٠
المهروب منه، ١٧٠، ١٧١
المهموم، ٤٥٣
المهندس، ٢٥٩
المياه الجارية، ١٠٥
المياه السيّالة، ١٠٥
الميعان، ١٠٠، ١٠٧
الميل، ٧٧، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ١٧١، ٢٢٠، ٢٧٢، ٢٧٤، ٤١٤، ٤٢١
الميل إلى حيّزٍ، ٩٥
الميل إلى غير الحقّ، ٤١٧
الميل الباعث إلى الطلب، ٣٩٨
ميل الحيوان، ٨٣
الميل الصاعد، ٨٢، ٨٣
الميل الطبيعيّ، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩١، ١٧٢
الميل القسريّ، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥
الميل المستدير، ٨٩، ٩٠، ٩٤، ٩٥، ١٧٠
١٧٢
الميل المستقيم، ٩٠، ٩٣، ٩٤، ٩٥
الميل الموصل، ٢٧٤
الميل النازل، ٨٢
الميول الطبيعيّة للعناصر، ١٠٢
«ن»
النائم، ١١٨، ١٧٨، ١٧٩، ٤٢٢، ٤٣٣
النار، ٨١، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١٤٠، ١٤١، ٢٤٠، ٢٥٦، ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٥٠، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٠
النار البسيطة، ١١٤
النار الصرفة، ١١٤، ١١٥
النار الضعيفة، ١١٥
النار القويّة، ١١٢
النار المركّبة، ١١٥
النارية، ١١٢
الناطق، ١٥٧، ١٦٤، ٢٢٤، ٣٢٤
الناطقيّة، ٢٠٠
الناقش الحسّي، ٤٣٩
الناقص، ٣٩٩
الناقص بذاته، ٢٤٤
النامي، ١٦٨
الناهي، ١٥٧، ١٦٤
النبات، ٨٢، ١٠٧

النسبة، ٣٩٤، ٤٦٦	نشاط، ٤٢٣، ٤٣٢
النبي، ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٦٦	النشوء، ١٦٦
النبيه، ٤١٦	النطق، ١١٧
النتيجة، ٢٠٧، ٣٣٩	النطق بالغيب، ٤٥٥
النجاة، ٣٤٨، ٣٤٩	النظام، ٨٨
النحاس، ١٠١، ١١٢	النظام الكلّي، ٢٥٨
نَدّ الواجب، ٢١٣	النظام المشاهد في الموجودات الكائنة
الندامة، ٤٠٨	الفاصلة، ٢٥٨
الندى، ١٠٣	النظر، ١١٣، ١٣٣، ٤٣٥
الندير، ٤٣٢	النظر إلى الحق، ٤١١
نشاء للأحقاد، ٤١٩	النظر إلى الشمس، ١٣٣
النسب المنتظمة الواقعة في الصوت، ٤٠٤	النظري، ١٤٠، ٣١٤
النسبة، ٢٢٠، ٣٦٨، ٤١٥	النظريات المستحضرة، ٣٨٩
نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة، ٩١	النعمة، ٣٩٦
نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، ٩١	نوعت الجلال، ٤١٤
النسبة بين العارف والمعروف، ٤١٥	النفس، ٨٣، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠،
النسبة بين الماهية والوجود، ٢٢٨	١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٤، ١٣٨،
نسبة الثابت إلى الثابت، ٢٣٤	١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨،
نسبة الزمان إلى الزمان، ٨٥	١٤٩، ١٥٥، ١٦٥، ١٧٧، ٢٤٠، ٢٥٠،
نسبة العقل إلى الهيولى، ٣٠٨	٢٦٠، ٢٦١، ٢٨٦، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٢،
نسبة اللذة إلى اللذة، ٣٦٨	٣١٢، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٥،
نسبة المتغير إلى الثابت، ٢٣٤	٣٣٠، ٣٤٦، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٦، ٣٦٨،
نسبة المتغير إلى المتغير، ٢٣٤	٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٨٩،
نسبة المتناهي إلى المتناهي، ٢٨٠	٤٠٤، ٤١٣، ٤١٥، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٧،
نسبة المدرك إلى المدرك، ٣٦٨، ٣٦٩	٤٣١، ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٣، ٤٤٥،
نسبة نفوسنا إلى أجسامنا، ٢٦٠	٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٩،
النسخ، ٣٧٩	٤٦٠، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٧،
نسيان الحقد، ٤١٩	النفس الأرضية، ١١٧

- النفس الأتارة، ٣٨٩، ٣٩٠، ٤١٣
 نفس الأمر، ٦٣، ٩٢، ١٥٩، ٢١٩، ٣٤٤
 نفس الإنسان، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٥
 ١٣٨، ١٧٣، ٣١٤، ٣٧٩، ٤٣٣، ٤٦٩
 النفس الإنسانية ← نفس الإنسان
 النفس الجسمانية، ٢٨١، ٢٨٣
 نفس الحركة، ١٧٣
 نفس الحيوان، ٧٧، ١٢٥، ١١٧، ٢٨٨
 النفس الحيوانية ← نفس الحيوان
 النفس السماوية ← النفس السماوية
 النفس السماوية، ٣٧، ١١٧، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٥، ٣١٢
 نفس السماء ← النفس السماوية
 النفس الشريفة، ٤٦٧
 النفس الشقيقة الى الكمال، ٣٧٣
 نفس الفلك، ٧٧، ١٢٧، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤
 ٢٦٤، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٨، ٢٩١
 نفس الفلك الأدنى، ٣١٢
 نفس الفلك الأعلى، ٣١٢
 النفس الفلكية ← نفس الفلك
 النفس القدسية، ٤٠٢
 النفس المدبرة للعالم، ٤٦٤
 النفس المستنسخة، ٣٧٨
 النفس المطمئنة، ٣٩٠، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٢٧
 ٤٢٨
 النفس المفارقة، ٣٧٩
 النفس الناطقة، ١٣٤، ١٥٠، ١٧٤، ٢٨١
 ٢٨٤، ٢٨٥، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٣
 ٣١٤، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٨٩، ٣٩٠
 ٤٤١، ٤٣٥، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٦، ٤٦٣
 ٤٦٤
 النفس الناطقة بالعقل النظري، ٣٩٠
 نفس الناطقة بعد البدن، ٣١٢
 النفس الناطقة الملوحة للصور الحقيقية
 الغيبية، ٤٤٨
 النفس النباتية، ٧٧، ١١٧، ٣٠٩، ٣١٠
 ٤٢٨
 النفس النطقية ← النفس الناطقة
 النفسانية المصعجة، ٤٦٧
 نفس حقيقة الشيء، ١٢٨
 النفس حيوانية، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٦٧
 النفس قبل الموت، ٣٧٠
 النفس المطمئنة الذات، ٤٥٣
 النفع، ٣٤٧، ٣٥٢
 النفع العاجل، ٣٩٦
 النفع العظيم في الدنيا، ٣٩٦
 النفور، ٤٢٣
 النفوس الأرضية، ٧٧، ٤٦٩
 النفوس التي لم تتنقش بالمعقولات النظرية
 ولم تتدنس بالعقائد الرديئة، ٣٧٦
 النفوس البشرية، ٣٨٣، ٤٦٥
 النفوس البشرية التي لم تستغرق في معرفة
 الله تعالى ومحبته، ٣٨٤
 النفوس البشرية المنغمسة في محبة الأمور
 الدنياوية، ٣٨٤
 نفوس ذوات إدراكات جزئية، ٤٣٤

٥٩، ٦١، ٨٢، ١٣٢، ١٥١، ١٥٢، ٢٧٢،	نفوس ذوات العقائد الجازمة، ٣٧٤
٢٧٣	النفوس السليمة، ٣٧٦
نقطة المسامحة، ٢٥	النفوس العالية، ٣٧٥
النقل، ٤٥٧	النفوس الفلكية المدبرة، ٤٦٤
النقلة، ٩٠	النفوس الفلكية المستفيدة للكمال، ٢٥٧
النقوش المتخيلة، ٤٤٣	النفوس الكاملة، ٣٧٤
نقيض المقدم، ٣١٥	النفوس المحركة للأفلاك، ٢٥٧، ٢٨٦
النكاح، ٣٥٨	النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة، ٢٥٧
النكهة، ٤٢٠	النفوس المستفرقة في المحبة الإلهية، ٣٨٤
النمو، ٩٦، ١١٧، ٣١٤	النفوس المعطلة، ٣٨٠
النور، ١٤٠، ١٤١، ٢٤٠	النفوس المغموسة في عالم الطبيعة، ٣٨٤
نور الحق، ٤٠٥	النفوس المفارقة، ٣٠٠، ٣٨٠
نور على نور، ١٤١	النفوس المنطبعة في الأجسام المتحركة،
النوشاذر، ١٠٥	٢٨٤
النوع، ١٩، ٢٠، ١٠٧، ١١٦، ١٢٣، ١٥٧،	النفوس الناطقة الفلكية، ٣٨٣
١٦٧، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٤٠، ٢٦٣، ٣٠١	نفي التالي، ٣١٦
النوم، ١٧٨، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٧،	نفي الخلا، ٥٨
٤٤٣، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥٢،	نفي الزمان الذي لا ينقسم، ٨٦
٤٥٣، ٤٥٤، ٤٦٠	النفي الصرف، ٢٤٤
نهايات الامتدادات، ٦٤	نفي العلم عن الواجب، ٣٣٤
النهاية، ٢٧، ٥٧، ٦١، ٦٤، ١٩٨، ٢٧١	نفي الغاية عن فعل العلل العالية، ٢٥٣
نهاية الجسم، ٥٣، ٥٧	النقص، ١٥٥، ٢٤٨، ٢٥٣، ٣١٠، ٤١٣
نهاية الخط، ٥٥، ٥٧	النقصان ٠٠٠
نهاية السطح، ٥٤، ٥٧	نقصان الغريزة، ٣٧٢
نهاية الشيء، ١٨٩	نقصان الميل، ٨٥
النهك، ٤٦٧	النقصان من المرض، ٤٦٧
النهي عن المنكر، ٤١٨	النقض، ١٦٤، ٢٢١، ٤١٣
النير بذاته، ١٤١	النقطة، ٨، ٢٥، ٣١، ٣٢، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧،

واجب الوجود بذاته ← واجب الوجود	النيرنج، ٤٦٨، ٤٦٩
واجب الوجود بغيره، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٤٦	النسيل، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٧٠، ٣٧٤، ٣٨٢
واجب الوجود في جميع صفاته ٢٤٣،	٤١١، ٣٨٣
واجب الوجود لذاته ← واجب الوجود	نيل الذات، ٢٦٣
الواجبان، ٢٣٩، ٢٤٠	نيل الشبه، ٢٦٣
الواحد، ١٠، ١٥٦، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠٣،	نيل الشكر، ٣٦١
٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٩،	النيل لوصول ما هو عند المدرك كمالاً و
٢٥٠، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٣٣	خير، ٣٦٤
الواحد بالعدد، ٢٣٧	«و»
الواحد بالفعل، ١٥١، ١٥٢	الواجب ← واجب الوجود
الواحد بالفعل في المعقولات، ١٥٢	الواجب بالغير، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٩٤
الواحد الجنسي، ١٥٦	الواجب في جميع صفاته، ٢٥٠
واحد الحقيقة، ١٨٥	الواجب لا جنس له، ٢١٠
الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد	الواجب لا ضد له، ٢١٢
بالعدد، ٢٣٧	الواجب لذاته ← واجب الوجود
الواحد الشخصي، ١٧٢	الواجب لنفسه، ٢٣٩
الواحد القهار، ٤١٤	الواجب من جميع صفاته، ٢٤٤
الواحد النوعي، ١٥٦	واجب الوجود، ٧٦، ١٦٥، ١٨٣، ١٩٢،
الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ٣٠٥	١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٢،
الواحد من جميع الوجوه، ٣٣٤	٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨،
الوارد، ٤٤٨	٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٥،
الواسطة، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٣، ٥٢	٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٦، ٢٣٩،
الواسطة للهولي، ٤٧	٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٥٠،
واهب الصور، ٣٠١	٢٥٦، ٢٥٨، ٢٨٦، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٨،
الوباء، ٤٦٢	٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣١٢، ٣٢٩،
الوجد، ٣٧٦، ٤٠٥	٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤١، ٣٤٥،
الوجد الشديد، ٣٧٦	٣٥١، ٣٥٣، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٨٢، ٣٨٣
الوجدان، ٣٥٩	

وجود الخطأ، ٥٨	الوجل، ١٨٧
وجود الخلاأ، ٢٢	الوجوب، ٢٣٦، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٥
وجود الشرط، ١٦١	وجوب الانتقال، ٩٣
وجود الصفة، ٢٠٠	وجوب التخويف، ٣٥٣
وجود الصورة (في الخارج)، ٤٣، ٤٦، ١٦١	وجوب الحاوي، ٢٩٤، ٢٩٧
وجود العالم، ٢١٧	وجوب العمليّة، ٢٥٨
وجود العلّة، ٢٣٠، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٩٢	وجوب الفعل، ٢٥٨
الوجود العينيّ، ١٩٠	وجوب المحويّ، ٢٩٤
وجود المانع، ٤٠٣	وجوب المعلول عند وجود العلّة، ٢٣٦
وجود الماهيّة، ٢٠٠	وجوب الوجود، ٢٤٠، ٣٠٤، ٣٠٥
وجود المحويّ، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦	وجوب الوجود لضدّين خيّرٍ و شرّ، ٢٤٠
وجود المدرك في الخارج، ١٢٩	الوجود، ٦٤، ٦٥، ٨٨، ١٦٥، ١٨٣، ١٨٩
وجود المعلول، ١٨٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٤	١٩٠، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٦
٢٧٤، ٢٩٣	٢٠٩، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٢
وجود المعلول القديم، ٢٣٤	٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٣٩
وجود المفعول، ٢٢١	٢٤٢، ٢٤٧، ٢٤٨، ٣٠٥، ٣١٤، ٣٢١
وجود الممكن، ٢٢٢	٣٤٠، ٣٤٤
وجود الميل، ٨٢	الوجود البسيط، ٣٢١
وجود الواجب، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧	الوجود بالفعل، ٤١، ٢١١
٢٠٩، ٢١٠، ٢١٥	الوجود بالقوّة، ٢١١
وجود الواجب عين ماهيّة، ٢٠٦	الوجود بعد العدم، ٢١٨، ٢٢٢
وجود الهيوليّ، ٢١، ٤٣، ٥٠	وجود التخيّل، ١٧٩
وجود ذي الوضع، ٦٥	وجود الجسم، ٢٨٦
الوجود في الخارج ← الوجود الخارجي	وجود الجواهر العقليّة، ٣٠٩
الوجود في نفسه، ١٩٢	الوجود الحادث، ٢٢٢
الوجود لا في موضوع، ٢٢٨	وجود الحاوي، ٢٩٥، ٢٩٦
وجود محرّكٍ أوّلٍ غير متحرّكٍ، ٢١٤	الوجود الخارجي، ٤٠، ١٦٠، ١٦١، ٢٠٤
الوجوديّ، ٢٣٢، ٢٤٥، ٤١٩، ٤٣٧	وجود الخالق، ٢١٤

١٥٥، ١٥٦، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٧،	وجوه التحليل، ٤٥٥
١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩١،	وحدانية الذات، ٣٣٣
٣٠٠، ٣٠٩	وحدانية الواجب ← وحدة الواجب
الوضع بدون الصورة، ٣٣	الوحدة، ٣٣٣، ١٥٢
الوضع بذاته، ١٨٤	وحدة الواجب، ٢٠٤، ٢١٤، ٢١٥، ٢٤٤،
الوضع الجزئي، ٣٤	٢٥٠، ٣٣٣
وضع الجسمين على التباين، ٧١	الوحي الصراح ← الوحي الصريح
وضع الجهة، ٦٤، ٧٠	الوحي الصريح، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٦١
الوضع الطبيعي، ٨٩	الوسط، ٦، ٧، ٨، ٥٥، ١٤٢، ١٩٧، ٤١٢
الوضع الكلّي، ١٧٨	وسط الدائرة، ٥٥
الوضعيّة الدورية، ٢٧٢	وسط السماء، ٦٩
الوضع، ٣٩٤	الوسواس، ٤٧٣
وقور الحمد، ٣٦١	وسوسة، ٤٧٦
وقور الكرامة، ٣٦١	الوصول، ٣٨٣، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤،
وقور المدح، ٣٦١	٤١٥، ٤١٧
الوقائع المهلكة العامة، ٣٨٠	وصول الأثر، ٣٨٣
الوقت، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٤٩، ٤٠٥، ٤١٧	وصول أثر المعشوق، ٣٨٣
الوقت المتجدّد، ٢٤٢	الوصول التام، ٣٧٦، ٣٨٢
الوقوع في الخارج، ١٦٤	وصول اللذيق، ٣٥٩
الوقوف عند النيل، ٢٦٣	الوصول إلى الحقّ ← الوصول إلى الله
الولايات، ٤٥٥	الوصول إلى الله، ٣٤٥، ٤١١، ٤١٧
الولي، ٤٦٦	الوصول إلى المأمول، ٣٩١
الوهم، ٦، ١٣، ٦٤، ١٢١، ١٣٢، ١٣٤،	الوصول إلى المرتبة العالية، ٣٧٧
١٣٥، ١٣٦، ١٦٩، ١٨٦، ١٨٧، ٢١٠،	الوصول إلى المطلوب، ٢٦٢
٢٩٥، ٣٦٧، ٣٦٨، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٤٢،	الوصول إلى المنتهى، ١٧١
٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٦٤	الوضع، ٧، ٨، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٥٩،
«هـ»	٦٢، ٦٥، ٧٥، ٧٨، ٨٠، ٨٦، ٨٧، ٨٨،
الهاضمة، ١٦٧	٨٩، ٩٠، ٩١، ١١٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٥٠،

- هبط الجسم عن موضعه، ٣١٠
- الهتاف من الغائب، ٤٥٧
- الهرب، ١٧٩٠
- الهرة، ٤٣٢
- الهش، ٤١٦
- الهشاشة، ٩٧، ٩٩، ٤١٦
- الهشاشة العامة، ٤١٦
- الهضم، ٤٢٨
- هضم الغذاء، ٤٤٤
- الهلاك، ٣٥٧
- هلاك السرم، ٣٤٨
- الهمس، ٤١٧
- الهمم، ٤٠٤، ٤٢٠
- الهندسة، ١٢٨
- الهواء، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٨١، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٢، ١١٤، ١١٦، ٢٤٠، ٣٠٩، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٤٥
- ٤٦٧، ٣٧٨
- الهواء الطلق، ١١٨
- الهيئات الرديئة للنفس، ٣٧١
- الهيئات الوضعية، ٤٦٨
- الهيئة، ٢٦، ٢٧، ١١٨، ١٢٦، ١٩٦، ٣٣٩، ٤٥٠
- هيئة الإبصار، ١٣٢
- الهيئة الجزئية، ٤٣٦
- الهيئة العقلية، ١٢٦
- الهيئة الكلية، ٤٣٥، ٤٣٦
- الهيئة الكمالية الإضافية، ٢٥٢
- الهيئة المعدة للانفعال، ٩٩
- الهيئة النفسانية، ٢٨٣، ٤٢٧، ٤٦٥، ٤٦٨
- الهيئة النفسانية الشوقية، ٢٨٣
- الهيئة الوضعية، ٣١٠
- الهيئة، ٤٢٤
- الهيجان، ٣٤٥، ٤٠٠
- هيجان الشهوة، ٣٩٠
- هيجان الغضب، ٣٩٠
- هيجان قوة من القوى، ٤٣٨
- الهيولاني، ١٤٠
- الهيولي، ٦، ١٥، ١٦، ١٧، ٢١، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٨، ٥٩، ١٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢٤٠، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١٢، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣
- هيوليات الأجسام، ٣٠١
- هيولى العالم العنصري، ٣٠٧
- هيولى العناصر، ٣٠٨، ٣١٢
- هيولى العنصريّات - هيولى العناصر
- هيولى الفلك، ٢١، ٣٣١
- هيولى الفلك المحدّد، ٢١
- «ى»
- اليابس، ٩٩
- اليبوسة، ٣٠٩، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٨
- يوبة النار، ١٠١

اليقين، ٢١٥، ٤١٥	اليزدان، ٢٤٠
اليقين البرهاني، ٤٠١	اليقظان، ٤٥٣
اليمين، ٦٨، ٣٣٨، ٣٤٠	اليقظة، ١٧٨، ٤٣٥، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥١،
	٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٦٠، ٤٦١

منابع و مأخذ

الف. کتابهای چاپی فارسی و عربی

- آثار البلاد و أخبار العباد؛ تألیف زکریا بن محمد بن محمود القزوينی؛ ترجمه جهانگیر میرزا؛ تصحیح و تکمیل میرهاشم محدث؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- ابن سینا (بحث و تحقیق)؛ تألیف محمدکاظم الطریحی؛ دمشق: دارینوی، ۲۰۰۹ م.
- ابن سینا؛ به کوشش فاطمه فنا؛ تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۲ ش.
- الاجازة الکبيرة؛ سید عبدالله موسوی جزایری؛ تحقیق شیخ محمد سامی حایری؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
- إحصاء العلوم؛ أبونصر الفارابی؛ تقديم د. علی بوملحم؛ بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
- إرشاد المقاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم؛ محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري الأکفانی؛ تحقیق و تعلیق عبدالمنعم محمد عمر؛ القاهرة: دار الفكر العربی.
- الإشارات والتهیهات؛ شیخ الرئيس ابن سینا؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ قاهره.
- الإشارات والتهیهات؛ شیخ الرئيس ابن سینا؛ قم: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
- الإشارات والتهیهات؛ حسین بن عبدالله بن سینا؛ به کوشش مجتبی زارعی؛ قم، ۱۳۸۱ ش.
- أشكال التأسيس للسمرقندی (مع شرح قاضي زاده الرومي)؛ تحقیق محمد سوبسی؛ تونس: مطبعة القومية للنشر، ۱۹۸۴ م.
- أرسطو عند العرب (دراسة و نصوص غیرمنشورة)؛ عبدالرحمن البدوی؛ کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
- الأعلام؛ خیرالدین الزرکلی؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰ م.

- الأمالی؛ الصدوق؛ تحقیق هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرّسین، ۱۳۹۸ ق.
- بحار الأنوار (ج ۱۰۷)؛ علامه محمدباقر مجلسی؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.
- البدر العلاء فی کشف غوامض المقولات و تلیه و سالة فی آداب البحث؛ شمس الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ تحقیق محمود الامام المنصوری؛ مصر، ۱۳۵۳ ق.
- بشارة المصطفی لشعبة المرتضى؛ عمادالدین أبی جعفر محمد بن أبی القاسم طبری آملی؛ نجف: مكتبة الحيدرية؛ ۱۳۸۳ ق.
- تاریخ ادبیات ایران؛ آدوارد براون؛ ترجمه بهرام مقدادی؛ تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۹.
- تاریخ ادبیات در ایران؛ ذبیح الله صفا؛ تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۸.
- تاریخ الحكماء؛ علی بن یوسف قفطی؛ به کوشش بهین دارابی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
- تاریخ الحكماء (ترجمة نزهة الأرواح و روضة الأفراح شمس الدین محمد شهرزوری؛ ترجمة مقصود علی تبریزی؛ با دیباچه ای در باره تاریخنگاری فلسفه؛ به کوشش محمدتقی دانش پزوه و محمد سرور مولایی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی؛ ذبیح الله صفا؛ تهران: مجید، ۱۳۸۴ ش.
- تتمّة صوان الحکمة؛ ظهیرالدین البیهقی؛ به کوشش محمد شفیع؛ لاهور، ۱۳۵۱ ق.
- التحصیل؛ بهمنیار بن المرزبان؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری؛ تهران: سازمان انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
- تحف العقول؛ حسن بن علی بن شعبه حرّانی؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرّسین؛ ۱۴۰۴ ق.
- ترجمة فارسی اشارات و تنبیهات؛ شیخ الرئيس ابوعلی سینا؛ با مقدّمه و حواشی و تصحیح احسان یارشاطر؛ تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲ ش.
- ترجمة قديم الاشارات و التنبیهات؛ حجة الحقّ ابوعلی سینا؛ تصحیح سید حسن مشکان طبسی، با مقدّمه منوچهر صدوقی سها؛ طهران: کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰ ش.
- التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة (دراسات لکبار المستشرقین)؛ عبدالرحمن بدوی؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۴۶ م.
- ترجمة مبدأ و معاد؛ احمد بن محمد حسینی اردکانی؛ به کوشش عبدالله نورانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
- ترجمة محبوب القلوب؛ احمد بن محمد حسین اردکانی؛ به کوشش علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ ش.

- تسع رسائل؛ الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا؛ مطبعة هندية بالموسكى بمصر، ۱۹۰۸ م.
- التعليقات؛ ابن سينا؛ حَقَّقَهُ و قدَّم له الدكتور عبدالرحمن بدوى؛ قم: مركز النشر - مكتب الأعلام الاسلامى، ۱۴۰۴ ق.
- تفسير الصافي؛ محمد محسن بن شاه مرتضى فيض كاشانى؛ حسين اعلمى؛ تهران: مكتبة الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- التوحيد؛ الصدوق؛ تحقيق هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرّسين، ۱۳۹۸ ق.
- تهذيب الأحكام؛ محمد بن الحسن؛ تحقيق حسن الموسوى خراسان؛ تهران: دارالكتب الاسلامية، ۱۴۰۷ ق.
- حدوث العالم؛ افضل الدين عمر بن على بن غيلان؛ تصحيح مهدي محقق؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى ايران، ۱۳۴۸ ش.
- دانشنامه علایی؛ شيخ الرئيس ابوعلی سينا؛ با مقدّمه و حواشی و تصحيح سيّد محمد مشکوة؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى ايران، ۱۳۸۳ ش.
- درة الأخبار و لمعة الأنوار؛ متجب الدين منشى يزدی؛ تصحيح و تحقيق على اوجسبی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۸ ش.
- ديوان الامام الشافعى؛ اعداد و تعليق و تقديم محمد ابراهيم سليم؛ القاهرة: مكتبة ابن سينا.
- الذريعة؛ الشيخ آغا بزرك الطهرانى؛ بيروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
- رسائل ابن سينا؛ شيخ الرئيس ابن سينا؛ قم: انتشارات بيدار، ۱۴۰۰ ق.
- روضات الجنّات فى أحوال العلماء و السادات؛ الميرزا محمد باقر الموسوى الخوانسارى؛ قم: اسماعيليان، ۱۳۹۰ ق.
- روضة أولى الألباب فى معرفة التواريخ و الأنساب؛ أبو سليمان داود بن أبي الفضل محمد بناكتی؛ تصحيح جعفر شعار؛ تهران: انجمن آثار ملی.
- روضة الواعظین و بصيرة المتعظین؛ محمد بن أحمد قتال نيشابورى؛ قم: انتشارات رضى، ۱۳۷۵ ش.
- زندگى علمى دانشوران؛ زير نظر احمد بيرشک؛ تهران: انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۷۵ ش.
- زندگنامه رياضيدانان دوره اسلامى از سده سوم تا يازدهم هجرى؛ تأليف ابوالقاسم قربانى؛ تهران: مركز نشر دانشگاهى، ۱۳۷۵ ش.
- زندگى و کار و اندیشه و روزگار پورسينا؛ تأليف سعيد نفيسى؛ تهران: اساطير، ۱۳۸۴.

سه حکیم مسلمان؛ سید حسین نصر؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱.

شرح الإشارات و التنبیها؛ المحقق الفرید الخواجه نصیرالدین الطوسی؛ تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.

شرح الالهیات من کتاب الشفاء؛ مهدی بن ابی ذر النراقی؛ به اهتمام دکتر مهدی محقق؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ ش.

شرح عیون الحکمة؛ فخرالدین الرازی؛ مقدمه و تحقیق محمد حجازی احمد علی سقا؛ تهران: مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.

شرح نهج البلاغة؛ ابن أبی الحدید؛ تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ ق.

شرحی الإشارات (شرح الفخر الرازی علی الإشارات)؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ ق.

الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: مكتبة آية الله مرعشي النجفی، ۱۴۰۵ ق.

شفاء القلوب؛ غیاث الدین منصور بن صدرالدین محمد دشتکی؛ تحقیق و تصحیح علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰ ش.

الشفاقی النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیة؛ عصام الدین أحمد طاش کبری زاده؛ تصحیح و تحقیق سید محمد طباطبائی (منصور)؛ تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

الصحائف الإلهیة؛ شمس الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ تحقیق احمد فرید المزیدي؛ بیروت، ۲۰۰۷ م.

الصحائف الإلهیة؛ شمس الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ حقه و علّق علیه و خرّج نصوصه أحمد عبدالرحمن الشریف؛ کویت: مكتبة الفلاح، ۱۹۸۵ م.

صوان الحکمة؛ أبوسلیمان منطقى سجستانی؛ حقه و قدّم له الدكتور عبدالرحمن بدوی؛ تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴ م.

طبقه بندی علوم از نظر حکمای مسلمان؛ تألیف عثمان بکار؛ ترجمه جواد قاسمی؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.

علم الآفاق و الأنفس؛ شمس الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ پیشگفتار و ویرایش غلامرضا دادخواه؛ کالفرنیا: انتشارات مزدا، ۱۳۹۲ ش.

عوالی اللّٰهالی؛ ابن أبی جمهور أحسانی؛ تحقیق مجتبی عراقی؛ قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.

- عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الأول؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران؛ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴ ش.
- عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الثاني؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران؛ وایا، ۱۳۹۴ ش.
- عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الثالث؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران؛ وایا، ۱۳۹۴ ش.
- عیون الأنباء فی طبقات الأطباء؛ ابن ابی اصیبعه؛ شرح و تحقیق الدكتور نزار رضا؛ بیروت: دار مكتبة الحياة.
- فرهنگ و تمدن اسلامی در ماوراءالنهر از سقوط سامانیان تا برآمدن مغولان؛ تألیف علی غفرانی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- الفصل فی الملل و الأواء و التحل؛ ابن حزم الظاهری؛ مصر، ۱۳۴۷ ق.
- الفهرست؛ ابن ندیم؛ تصحیح رضا تجدد؛ چاپ افست ایران.
- فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمد آصف فکرت؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
- فهرست الفبایی نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی؛ سیداحمد اشکوری؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فهرست کتابخانه شخصی روضاتی؛ محمدعلی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ ش.
- فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنا)؛ تألیف مصطفی درایتی؛ ویرایش مجتبی درایتی؛ تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- فهرست مختصر نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ سید محمد طباطبایی (منصور)، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
- فهرست مخطوطات مکتبه الأوقاف العامة فی الموصل؛ المجلد الخامس؛ سالم عبدالرزاق أحمد؛ الجمهوریة العراقیة: وزارة الأوقاف، ۱۴۰۳ ق.
- فهرست مخطوطات مکتبه الأوقاف العامة فی الموصل؛ المجلد السابع؛ سالم عبدالرزاق أحمد؛ الجمهوریة العراقیة: وزارة الأوقاف، ۱۳۹۷ ق.
- فهرست مخطوطات مکتبه کورلی؛ رمضان ششن، جواد ایزکی و جمیل آقبار؛ تقدیم اکمل الدین إحسان أوغلی؛ استانبول، ۱۹۸۶ م.
- فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.

فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی؛ سیداحمد حسینی اشکوری؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی؛ سیداحمد حسینی اشکوری؛ قم، ۱۳۵۷ ش.
فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ محمدباقر حجتی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۵ ش.

فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار؛ محمدتقی دانش‌پژوه و علینقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا؛ تألیف یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران (دنا)؛ به کوشش مصطفی درایتی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

قاموس البحرين؛ تألیف محمد ابوالفضل محمد؛ تصحیح علی اوجبی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

الکافی؛ محمد بن یعقوب کلینی؛ قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ ق.

کتاب‌شناسی منتخب فلاسفه اسلامی؛ تهران: مرکز اسناد و مدارک علمی، ۱۳۶۵ ش.
کشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
کشف التمویهات فی شرح الرازی علی الإشارات و التنبیهاة للرئيس ابن سینا؛ الإمام العلامة سیف‌الدین الآمدی؛ و یلیه لباب الإشارات و التنبیهاة؛ الإمام العلامة فخرالدین الرازی؛ تحقیق و تعلیق الشیخ احمد فرید مزیدی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۱ م.

کشف الأسرار عن غوامض الأفكار؛ أفضل‌الدین الخونجی؛ تصحیح و تقدیم خالد الرویبه؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۹ ش.

کثر الحکمة (تاریخ الحکماء)؛ شمس‌الدین شهرزوری؛ ترجمه ضیاء‌الدین درّی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

لباب الاشارات و التنبیهاة؛ فخرالدین محمد بن عمر الرازی؛ تحقیق احمد حجازی السقا؛ قاهره، ۱۹۸۷ م.

لسان العرب؛ العلامة ابن منظور؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
المباحثات؛ أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۴ ق.

- المبدأ و المعاد؛ ابن سينا؛ تحقيق عبدالله نوراني؛ تهران: مؤسسة مطالعات اسلامي، ١٣٦٣ ش.
- مجموعه آثار (ج ٧)؛ مرتضى مطهرى؛ تهران: صدرا.
- مجموعة وزّام؛ محمدرضا عطائي؛ مشهد: بنياد پژوهشهای اسلامي آستان قدس رضوي، ١٣٦٩ ش.
- مختارات من المخطوطات العربية النادرة في مكبات تركيا؛ رمضان ششن؛ تقديم أكمل الدين إحسان أوغلي؛ استانبول، ١٩٩٧ م.
- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول؛ محمّداقبر بن محمّد تقى مجلسى؛ تحقيق سيدهاشم محلاتى؛ تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٤ ق.
- مطلع الأنوار؛ سراج الدين الأرموى؛ و شرحه السمي بلوامع الأسرار؛ قطب الدين محمّد الرازى؛ صحّحه و علّق عليه أبو القاسم الرحمانى؛ تهران: مؤسسة پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٣ ش.
- معجم الأدباء؛ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومى الحموى؛ بيروت: دار الغرب الإسلامى، ١٤١٤ ق.
- معجم التاريخ التراث الإسلامى فى مكبات العالم؛ تأليف على الرضا قره بلوط و أحمد طوران قره بلوط؛ تركيا: دار العقبة.
- معجم متن اللغة؛ أحمد رضا؛ بيروت: دار المكتبة الحياه، ١٣٨٠ ق.
- معجم المطبوعات العربية و المعربة؛ يوسف بن الياس سر كيس؛ قم، ١٤١٠ ق.
- المعجم المفهرس لألفاظ آيات القرآن الكريم؛ محمّد فؤاد عبد الباقي؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- معجم المؤلفين؛ تأليف عمر رضا كحّاله؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٣٧٦ ق.
- مفتاح السعادة و مصباح السيادة فى موضوعات العلوم؛ أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٠٥ ق.
- المقنعة؛ محمّد بن محمّد مفيد؛ قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، ١٤١٣ ق.
- الملل و النحل؛ عبد الكريم شهرستانى؛ تحقيق عبد الأمير على مهنا و على حسن فاعور؛ بيروت: دارالمعرفة، ١٩٩٣ م.
- مؤلفات ابن سينا؛ وضعه الأب جورج شحاتة قناتى؛ مصر: دارالتعارف، ١٩٥٠ م.
- مناقب آل ابى طالب عليهم السلام؛ محمّد بن على بن شهر آشوب مازندراني؛ قم: علامه، ١٣٧٩ ق.
- مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ماوراءالنهر؛ تأليف فخر الدين الرازى؛ تحقيق فتح الله خليف؛ بيروت: دارالمشرق.

منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر؛ ترجمه لطف‌الله نبوی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.

المنطقی من مخطوطات بطرسبرغ (کلیه الدراسات الشرقیة؛ أحمد عبدالقادر الریان؛ دبی: مرکز جمعة الماجد للثقافة و التراث).

النجاة من الفرق فی بحر الضلالات؛ ابن سینا؛ ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پزوه؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

نوادير المخطوطات العربية فی مكبات تركيا؛ رمضان ششن؛ بیروت: دارالكتاب الجديد، ۱۹۷۵ م. نهج البلاغة؛ محمد بن حسین شریف الرضی؛ صبحی صالح؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.

نشرية كتابخانه مركزی دانشگاه تهران؛ زیر نظر محمدتقی دانش پزوه و ایرج افشار؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.

هدية العارفين، أسماء المؤلفين و آثار المصنفين؛ اسماعيل باشا البغدادي؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الوافي بالوفيات؛ صلاح‌الدین خليل بن ابيک الصفدي؛ تحقيق و اعتناء أحمد الأرناؤوط و ترکی مصطفى؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

ب. مجلات

آینه پژوهش؛ شماره ۲۴؛ فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳ ش.

خردنامه صدرا؛ شماره ۷؛ بهار ۱۳۷۶ ش.

الدراسات الشرقيّة (RSO)، ج ۱، سال ۱۹۲۵ م.

معارف؛ دوره نهم شماره ۲.

نشرية كمسيون مليّ يونسكو در ايران؛ شماره ۴۳.

ج. نسخه‌های خطی

الأنوار الإلهية؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۲۴۳۲/۵ لاله‌لی سلیمانیه.

ترجمة محبوب القلوب؛ احمد بن محمد حسين اردكاني؛ نسخه خطی شماره ۲۶۸ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

شرح تحرير المجسطی؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۶۷۸ دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

- شرح القسطاس المستقیم؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۳۸۵۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شرح القسطاس المستقیم؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۴۴۱ کتابخانه سنا.
- شرح القصيدة الروحانية (= القصيدة القافية)؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۱۸۶۴ کتابخانه ملک.
- لطائف الحکمة؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۵۶۱۰ کتابخانه آستان قدس رضوی.
- مطالع السعادة؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۱۸۶۴ کتابخانه ملک.
- المعارف فی شرح الصحائف؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۱۷۲۱۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- المعارف فی شرح الصحائف؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۲۴۳۲ کتابخانه لاله‌لی سلیمانیه.
- المعتقدات؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۲۴۳۲ لاله‌لی سلیمانیه.
- مفتاح النظر؛ شمس‌الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخه خطی شماره ۷۶۶ کتابخانه ملک.

د. چاپ عکسی

- حلّ مشکلات کتاب الاشارات و التنبیها؛ با مقدمه سید محمد عمادی حائری؛ تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، ۱۳۸۹.
- سفینه تبریز؛ گردآوری و خطّ ابوالمجد محمد بن مسعود تبریزی؛ با مقدمه عبدالحسین حائری و نصرالله پورجوادی؛ چاپ عکسی، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی با همکاری مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
- المباحث و الشکوک؛ شرف‌الدین محمد بن مسعود مسعودی؛ با مقدمه محمد برکت؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۹ ش.

ه. پایان نامه ها

ترجمة محبوب القلوب (ج ۲)؛ میرسیداحمد اردکانی؛ پایان نامه کارشناسی ارشد؛ علی اوجبی؛
دانشکده الهیات دانشگاه تهران؛ نسخه خطی شماره ۲۶۸ ط کتابخانه مجلس شورای
اسلامی.

و. کتابهای چاپی به زبانهای دیگر

Geschichte der arabischen Litteratur; Carl Brockelmann; E.J.Brill; Leiden; 1943.

Geschichte der arabischen Litteratur (Suppl); Carl Brockelmann; E.J. Brill;
Leiden;1937.

Encyclopaedia of Islam; vol VIII; L.B.Miller; 1995.

Twenty Philosophical-Mystical Texts in Persian and Arabic edited by Ali
Muhaddis; Acta Biblothecae R.Universitates Upsaliensis; 2008.

فهرست آثار منتشر شده مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب

به ترتیب شماره ردیف

۱. بخشی از تفسیری کهن به پارسی / ناشناخته؛ تصحیح سید مرتضی آینه‌الله زاده شیرازی، ۱۳۷۵
۲. فوائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد / محمدزمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان، ۱۳۷۳
۳. جغرافیای نیروز / ذوالفقار کرمانی؛ تصحیح عزیزالله عطاردی، ۱۳۷۴
۴. تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأشاجم / ابوالمظفر اسفراینی؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، ۱۳۷۵
۵. فوائد راه آهن / محمد کاشف؛ تصحیح محمد جواد صاحبی، ۱۳۷۳
۶. نزهة الزاهد / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان، ۱۳۷۶
۷. آثار احمدی / احمد بن تاج‌الدین استرآبادی؛ تصحیح میرهاشم محدث، ۱۳۷۴
۸. دیوان حزین لاهیجی / حزین لاهیجی؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار، ۱۳۷۴
۹. تذکرة المعاصرين / حزین لاهیجی؛ تصحیح معصومه سالک، ۱۳۷۵
۱۰. فتح السبل / حزین لاهیجی؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی، ۱۳۷۵
۱۱. مرآت الاکوان / احمد حسینی اردکانی؛ تصحیح عبدالله نورانی، ۱۳۷۵
۱۲. تلیة العباد در ترجمه مکتب الفوائد شهید ثانی / ترجمه مجدالادباء خراسانی؛ تصحیح محمدرضا انصاری، ۱۳۷۴
۱۳. ترجمه المدخل الی علم احکام التجوم / ابونصر قمی؛ ترجمه ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی، ۱۳۷۵
۱۴. فیض الدعوع / محمد ابراهیم نواب بدلیع نگار؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی، ۱۳۷۴
۱۵. مصابیح القلوب / حسن شیعی سبزواری؛ تصحیح محمد سپهری، ۱۳۸۳
۱۶. الجواهر فی الجواهر / ابوریحان البیرونی؛ تصحیح یوسف الهادی، ۱۳۷۴
۱۷. تحفة المحبین / یعقوب بن حسن سراج شیرازی؛ به‌اشراف محمدتقی دانش‌پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار، ۱۳۷۶
۱۸. عیار دانش / علیقلی بهبهانی؛ تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی، ۱۳۷۷
۱۹. قاموس البحرین / محمد ابوالفضل محمد؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۷۴
۲۰. مجمل و شونود / محمدعلی خان رشوند؛ تصحیح منوچهر ستوده و غنایت‌الله مجیدی، ۱۳۷۶
۲۱. شرح القصات / میر سید احمد علوی؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۷۶
۲۲. ترجمه تقویم التواریخ / حاجی خلیفه؛ مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدث، ج ۱: ۱۳۷۶؛ ج ۲: ۱۳۸۴
۲۳. تفسیر الشهرستانی المسمی مفتاح الاسرار و مصابیح الابوار / محمد بن عبدالکریم الشهرستانی؛ تصحیح محمدعلی آذرب، ۱۳۷۶
۲۴. انوار البیلاخه / محمد هادی مازندرانی؛ تصحیح محمدعلی غلامی نژاد، ۱۳۷۶
۲۵. جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج) / حافظ ابرو؛ تصحیح صادق سجادی، ۱۳۷۵
۲۶. ثنائیه عبدالرحمان جامی / تصحیح صادق خورش، ۱۳۷۶
۲۷. رسائل دهمدار / محمد دهمدار شیرازی؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی، ۱۳۷۵
۲۸. تحفة الأبرار فی مناقب الائمة الأطهار / عمادالدین طبری؛ تصحیح سید مهدی جهرمی، ۱۳۷۶
۲۹. شرح دعای صباح / مصطفی خونی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی، ۱۳۷۶
۳۰. نیراس الفیاء و تواء السواء فی شرح باب البیاء و اثبات جدوی الدعاء / المیر محمد باقر الداماد؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۷۴
۳۱. ترجمه اناجیل ارمعه / میرمحمد باقر خاتون آبادی؛ تصحیح رسول جعفریان، ج ۱: ۱۳۷۵؛ ج ۲: ۱۳۸۴
۳۲. عین الحکمه / میر قوام‌الدین محمد رازی تهرانی؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۷۴
۳۳. عقل و عشق، یا، مناظرات خمس / صائن الدین ثرکه اصفهانی؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی، ۱۳۷۵
۳۴. احیای حکمت (۲ ج) / علیقلی بن قرچغای خان؛ تصحیح فاطمه فنا، ۱۳۷۷
۳۵. منشآت میدی / قاضی حسین بن معین‌الدین میدی؛ تصحیح نصرت‌الله فروهر، ۱۳۷۶
۳۶. کیمیای سعادت / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح ابوالقاسم امامی، ۱۳۷۵
۳۷. النظامیه فی مذهب الامامیه / خواجگی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۷۵
۳۸. شرح منهاج الکرامه فی الیات الامامه / علامه حلی تألیف علی الحسینی المیلانی، ۱۳۷۶

۵۹. نقد و بررسی آثار و شرح احوال جنابی / اخلاخان
افصح زاد، ۱۳۷۸

۶۰. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه علمیه نمازی خوی /
علی صدرائی خوئی، ۱۳۷۶

۶۱. منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغة (۲ ج) / عبدالباقی
صوفی تبریزی؛ تصحیح حبیب‌الله عظیمی، ۱۳۷۸

۶۲. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه خاتم‌الانبیاء (صدر)
بابل / علی صدرائی خوئی، محمود طیار مراغی،
ابوالفضل حافظیان بابل، ۱۳۷۶

۶۳. تحفة الأزهار و زلال الآثار فی نسب أبناء الأئمة
الأطهار (۴ ج) / ضامن بن شذم الحسینی المدنی؛
تصحیح کامل سلمان الجبوری، ۱۳۷۸

۶۴. القند فی ذکر علماء سمرقند / نجم‌الدین النسفی؛
تصحیح یوسف الهادی، ۱۳۷۸

۶۵. شرح ثمره بطلمیوس / خواجه نصیرالدین طوسی؛
تصحیح جلیل اخوان زنجان، ۱۳۷۸

۶۶. کلمات علیّه غزّا / مکتبی شیرازی؛ تصحیح محمود
عابدی، ۱۳۷۸

۶۷. مکام الاخلاق / غیاث‌الدین خواند میر؛ تصحیح
محمد اکبر عشق، ۱۳۷۸

۶۸. فروغستان / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح
ایرج افشار، ۱۳۷۸

۶۹. مرآة الحرمين / ایوب صبری پاشا؛ ترجمه عبدالرسول
منشی؛ تصحیح جمشید کیانفر، ۱۳۸۲

۷۰. نامه‌ها و منشآت جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح
عصام‌الدین اورون‌بیاف و اسرار رحمانف، ۱۳۷۸

۷۱. بهارستان و رسائل جامی / تصحیح اخلاخان افصح زاد،
محمد جان عمراف و ابوبکر ظهورالدین، ۱۳۷۹

۷۲. سعادت‌نامه یا ووزنامه غزوات هندوستان / غیاث‌الدین
علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۷۹

۷۳. جواهر الاخبار / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن
بهرام‌نژاد، ۱۳۷۸

۷۴. شرح الاربعین / القاضی سعید القمی؛ تصحیح نجف‌قلی
حبیبی، ۱۳۷۹

۷۵. مجموعه رسائل و مصنفات / عبدالرزاق کاشانی؛
تصحیح مجید هادی‌زاده، ۱۳۸۰

۷۶. خاقانه / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه،
۱۳۷۹

۷۷. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب /
میرحسین بن معین‌الدین میبیدی یزدی؛ تصحیح حسن
رحمانی و سیدابراهیم اشک شیرین، ۱۳۷۹

۷۸. لطائف الإعلام فی اشارات أهل الإلهام / عبدالرزاق
کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده، ۱۳۷۹

۷۹. جواهرالتفسیر / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری؛
تصحیح جواد عباسی، ۱۳۷۹

۳۹. تقویم الایمان / المیر محمد باقر الداماد؛ تصحیح علی
اوجبی، ج ۱: ۱۳۷۶؛ ج ۲: ۱۳۸۲

۴۰. التعریف بطققات الامم / قاضی ساعد اندلسی؛ تصحیح
غلامرضا جمشید نژاد اول، ۱۳۷۶

۴۱. رسائل حزین لاهیجی / تصحیح علی اوجبی، ناصر
باقری بیدهندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین
مهدوی، ۱۳۷۷

۴۲. رسائل فارسی / حسن لاهیجی؛ تصحیح علی صدرائی
خوئی، ۱۳۷۵

۴۳. دیوان ابی‌بکر الخوارزمی / گردآوری و پژوهش حامد
صدقی، ۱۳۷۶

۴۴. رسائل فارسی جرجانی / ضیاء‌الدین جرجانی؛ تصحیح
معصومه نور محمدی، ۱۳۷۵

۴۵. دیوان غالب دهلوی / تصحیح محمدحسن حائری،
ج ۱: ۱۳۷۷؛ ج ۲: ۱۳۸۶

۴۶. حکمت خاقانیه / فاضل هندی؛ با مقدمه غلامحسین
ابراهیمی دینانی، تصحیح میراث مکتوب، ۱۳۷۷

۴۷. لطائف الامثال و طرایف الاحوال / رشیدالدین وطواط؛
تصحیح حبیب دانش‌آموز، ۱۳۷۶

۴۸. تذکره الشعراء / مطربی سمرقندی؛ تصحیح اصغر
جانفدا، علی رفیعی علامرودشتی، ج ۱: ۱۳۷۷؛ ج ۲:
۱۳۸۲

۴۹. روضة الأنوار عباسی / محمد باقر سبزواری؛ تصحیح
اسماعیل چنگیزی اردبانی، ج ۱: ۱۳۷۷؛ ج ۲: ۱۳۸۳

۵۰. راحة الارواح و مونس الاشباح / حسن شیعی
سبزواری؛ تصحیح محمد سبهری، ۱۳۷۵

۵۱. تاریخ بخارا، خوفند و کاشغر / میرزا شمس بخارایی؛
تصحیح محمد اکبر عشق، ۱۳۷۷

۵۲. غریبة القصر و جریدة العصر (۳ ج) / عمادالدین
الاصفهانى؛ تحقیق عدنان محمد آل طعمه، ج ۱:
۱۳۷۷؛ ج ۲ و ۳: ۱۳۷۸

۵۳. ظفرنامه خسروی / ناشاخته؛ تصحیح منوچهر ستوده،
۱۳۷۷

۵۴. تاریخ آل سلجوق در آناتولی / ناشاخته؛ تصحیح
نادره جلالی، ۱۳۷۷

۵۵. خرابات / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه،
۱۳۷۷

۵۶. محبوب القلوب (ج ۱) / قطب‌الدین الاشکورى؛
تصحیح ابراهیم الدیباچی و حامد صدقی، ۱۳۷۸

۵۷. دیوان جامی (۲ ج) / تصحیح اخلاخان افصح‌زاده،
۱۳۷۸

۵۸. مثنوی هفت اورنگ (۲ ج) / عبدالرحمان جامی؛
تصحیح جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر
احراری، حسین احمد تربیت و اخلاخان افصح‌زاده،
۱۳۷۸

۱۰۰. الإلهيات من المحاكمات بين شرح الإشارات / قطب الدين الرازي، تصحيح مجيد هادي زاده، ۱۳۸۱
۱۰۱. الأرمينييات لكشف أنوارالقدسيات / القاضي سعيد محمد القمي، تصحيح نجفقلبي حبيبي، ۱۳۸۱
۱۰۲. الصراط المستقيم في ربط الحوادث بالقديم / مير محمدباقر داماد، تصحيح علي اوجبي، ۱۳۸۱
۱۰۳. اشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت / عميدالدين عبدالمطلب الحسيني المبيدلي، تصحيح علي أكبر ضيایی، ۱۳۸۱
۱۰۴. دقائق التأويل وحقائق التنزيل / ابوالكارم محمود بن ابی‌الكارم حسنی واعظ، تصحيح جوياء جهانبخش، ۱۳۸۱
۱۰۵. گوهر مقصود / مصطفی تهرانی (میرخانی)، تصحيح زهرا ميرخانی، ج: ۱، ۱۳۸۱؛ ج: ۲، ۱۳۸۵
۱۰۶. بلوهر ويوفد / مولانا نظام، تصحيح محمد روشن، ۱۳۸۱
۱۰۷. سندهادنامه / محمدبن علي ظهيري سمرقندي؛ تصحيح سيد محمدباقر كمال‌الديني، ج: ۱، ۱۳۸۱؛ ج: ۲، ۱۳۹۲
۱۰۸. تحفة الفتى في تفسير سورة هل أتى / غياث‌الدين منصور دشتكي شيرازي؛ تصحيح پريون بهارزاده، ۱۳۸۱
۱۰۹. جهان دانش / شرف‌الدين محمدبن معمود معودي؛ تصحيح جليل اخوان زنجانى، ۱۳۸۲
۱۱۰. كلييات بسحق اطعمة شيرازي / جمال‌الدين ابواسحق حلاج اطعمه شيرازي؛ تصحيح منصور رستگار فسائي، ۱۳۸۲
۱۱۱. محبوب القلوب (ج ۲) / قطب‌الدين الاشكوري؛ تصحيح ابراهيم الديناجي و حامد صدقي، ۱۳۸۲
۱۱۲. تاريخ عالم آراي اميني / فضل‌الله بن روزبهان خنجي اصفهاني؛ تصحيح محمدأكبر عشيق، ۱۳۸۲
۱۱۳. روضة المتجنين / شهردان بن ابی‌الخیر رازی؛ تصحيح جليل اخوان زنجانى، ۱۳۸۲
۱۱۴. كلييات تنجيب كاشاني / نورالدين محمد شريف كاشاني؛ تصحيح اصغر دادبه و مهدي صدری، ۱۳۸۲
۱۱۵. إشراف مياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور / غياث‌الدين منصور دشتكي شيرازي؛ تصحيح علي اوجبي، ۱۳۸۲
۱۱۶. مجموعة آثار عبدالله خان قراقرزولو / حاجي عبدالله خان قراقرزولو امير نظام همداني؛ تصحيح عنايت‌الله مجيدي، ۱۳۸۲
۱۱۷. تملیقه بر الهیات شرح تجريد ملا علی قوشچی / شمس‌الدين محمد بن احمد خفري؛ تصحيح فيروزه ساعتچيان، ۱۳۸۲

۸۰. راهنمای تصحيح متون / جوياء جهانبخش، ج: ۱، ۱۳۷۸؛ ج: ۲، ۱۳۸۴؛ ج: ۳، ۱۳۹۰
۸۱. ديوان الهامي كرامناشاهی / ميرزا احمد الهامي، تصحيح اميد اسلام‌پناه، ۱۳۷۹
۸۲. شرح نهج البلاغه نواب لاهيجي (۲ ج) / ميرزا محمد باقر نواب لاهيجاني؛ تصحيح سيد محمد مهدي جعفری، محمد يوسف نیری، ۱۳۷۹
۸۳. ديوان مخلص كاشاني / ميرزا محمد مخلص كاشاني؛ تصحيح حسن عاطفي، ۱۳۷۹
۸۴. زمينور آل داود / سلطان هاشم ميرزا؛ تصحيح عبدالحسين نولي، ۱۳۷۹
۸۵. مجموعه آثار حسام الدين خوني / حسن بن عبدالمؤمن خوني؛ تصحيح صفري عباس‌زاده، ۱۳۷۹
۸۶. تذكرة مقيم خاني / محمد يوسف بيك منشي؛ تصحيح فرشته صرافان، ۱۳۸۰
۸۷. سبع رسائل / جلال‌الدين محمد دواني؛ تصحيح سيد احمد تويسركاني، ۱۳۸۱
۸۸. غلغلہ برين / محمد يوسف واله اصفهاني قزوینی؛ تصحيح ميرهاشم محدث، ۱۳۷۹
۸۹. ترجمة فرحة القرى / محمدباقر مجلسي؛ تصحيح جوياء جهانبخش، ۱۳۷۹
۹۰. سراج السالكين / ملاحسن فيض كاشاني؛ تصحيح جوياء جهانبخش، ۱۳۸۰
۹۱. الآثار الباقية عن القرون الخالية / أبوريحان محمد بن أحمد البيروني، تصحيح پرويز اذكلی، ۱۳۸۰
۹۲. جذوات و مواقيت / ميرمحمدباقر داماد؛ تصحيح علي اوجبي، ۱۳۸۰
۹۳. دو شرح أخيار و ابیات و افعال عربی کليله و دمنه / فضل‌الله اسفزاری و مؤلفی ناشناخته؛ تصحيح بهروز ايماني، ۱۳۸۰
۹۴. هفت ديوان محتشم كاشاني / كمال‌الدين محتشم كاشاني؛ تصحيح عبدالحسين نولي، مهدي صدری، ۱۳۸۰
۹۵. بدايع الملح / صدرالأناضل خوارزمي؛ تصحيح مصطفی اوليائي، ۱۳۸۲
۹۶. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس / مقدمه سيد رفيع الدين موسوي؛ به كوشش محمود طيار مراغي، ۱۳۸۱
۹۷. كتاب الادوار في الموسيقى / صفی‌الدين الأرموی البغدادي؛ تصحيح آريو رستمی، ۱۳۸۰
۹۸. تحفة الملوك / علي بن ابی حفص اصفهاني؛ تصحيح علي أكبر احمدی داراني، ۱۳۸۲
۹۹. مثنوی شیرين و فرهاد / سليمي جرونی؛ تصحيح نجف جوكار، ۱۳۸۲

۱۱۸. مرآت واردات / محمد شفیع طهرانی؛ تصحیح منصور صفتکل، ۱۳۸۳

۱۱۹. جواهرنامه نظامی / محمد بن ابی البرکات جوهری نیشابوری؛ تصحیح ایرج افشار، محمدرسول دریاگشت، ۱۳۸۳

۱۲۰. تاریخ رشیدی / میرزا محمد حیدر دوغلات، تصحیح عباسقلی غفاری فرد، ۱۳۸۳

۱۲۱. اسناد پادریان گرمی / تصحیح منوچهر ستوده، ایرج افشار، ۱۳۸۳

۱۲۲. تنکولشا / ناشناخته؛ تصحیح رحیم رضازاده ملک، ۱۳۸۴

۱۲۳. دیوان غزلیات میرزا جلال الدین اسیر شهرستانی / تصحیح غلامحسین شریفی ولدانی، ۱۳۸۴

۱۲۴. جامع التواریخ (افرنج، پاپان و قیاصره) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۴

۱۲۵. زادالمسافر / ناصر خسرو قبادیانی بلخی؛ شرح لغات و اصطلاحات سید اسماعیل عمادی حائری؛ تصحیح سید محمد عمادی حائری، ویراست ۱: ۱۳۸۴؛ ویراست ۲: ۱۳۹۳

۱۲۶. جامع التواریخ (هند و سند و کشمیر) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۴

۱۲۷. شرح نظم الذر / صائب الدین علی بن محمد ترک اصفهانی؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی، ۱۳۸۴

۱۲۸. المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور / ابوالحسن الفارسی؛ تصحیح محمد کاظم المحمودی، ۱۳۸۴

۱۲۹. جنگنامه کشم / سرلیده ناشناس. و جرون نامه / سروده قدری؛ تصحیح محمد باقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش، ۱۳۸۴

۱۳۰. تحلیه الارواح بحقائق الانجاح / کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۸۴

۱۳۱. خلاصه الاشعار و زیاده الافکار (بخش کاشان) / میر تقی الدین کاشانی؛ تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری کهنمویی، ۱۳۸۴

۱۳۲. نسخه خطی و فهرست نگاری در ایران (مجموعه مقالات به پاس قدرانی از فرانسس رشار)؛ به کوشش احمد رضا رحیمی ربه، ۱۳۸۴

۱۳۳. جامع التواریخ (اغوز) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۴

۱۳۴. اسکندرنامه (بخش ختا) / منوچهرخان حکیم؛ تصحیح علی رضا ذکاوتی قراقرلو، ۱۳۸۴

۱۳۵. جامع التواریخ (اقوام پادشاهان ختا) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۵

۱۳۶. ختم القرباب (نسخه برگردان) / خاقانی شروانی؛ به کوشش ایرج افشار، ۱۳۸۵

۱۳۷. کتاب ایرانی / فرانسس رشار؛ ترجمه روحبخشان، ۱۳۸۵

۱۳۸. ماهتاب شام شرق / محمدحسین ساکت، ۱۳۸۵

۱۳۹. ارج نامه حبیب یغمایی / سیدعلی آل داود، ۱۳۸۵

۱۴۰. دیوان اشراق / میر محمدباقر میرداماد؛ مقدمه جويا جهانبخش؛ تصحیح سمیرا پوستین دوز، ۱۳۸۵

۱۴۱. متن شناسی شاهنامه فردوسی / منصور رستگار فسایی، ۱۳۸۵

۱۴۲. مجالس جهانگیری / عبدالستار بن قاسم لاهوری؛ تصحیح عارف نوشاهی، معین نظامی، ۱۳۸۵

۱۴۳. تحسین و تقیح ثمالی / مترجم محمد بن ابی بکر بن علی ساوی؛ تصحیح عارف احمد الزغول، ۱۳۸۵

۱۴۴. مسخرالبلاد / محمدیارین عرب قطغان، تصحیح نادره جلالی، ۱۳۸۵

۱۴۵. اوشاد / عبدالله بن محمد بن ابی بکر قلاسی نسی؛ تصحیح عارف نوشاهی، ۱۳۸۵

۱۴۶. ارج نامه ملک الشعراء بهار / علی میرانصاری، ۱۳۸۵

۱۴۷. مرآت الوقایع مظفری / عبدالحسین خان ملک المورخین؛ تصحیح عبدالحسین نوایی، ۱۳۸۵

۱۴۸. سفارت نامه خوارزم / رضا قلی خان هدایت؛ تصحیح جمشید کیانفر، ۱۳۸۵

۱۴۹. تاریخ هرات (نسخه برگردان) / ناشناخته؛ به کوشش محمد رضا ابوبی مهریزی، محمدحسن میرحسینی، ایرج افشار، ۱۳۸۷

۱۵۰. جامع التواریخ (بنی اسرائیل) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۶

۱۵۱. خلاصه الاشعار و زیاده الافکار (بخش اصفهان) / میر تقی الدین کاشانی؛ تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری کهنمویی، ۱۳۸۶

۱۵۲. دربندنامه / میرزا حیدر وزیراف؛ تصحیح جمشید کیانفر، نوری محمدزاده، ۱۳۸۶

۱۵۳. خزائن الانوار و معادن الأخبار / میر محمد رضا مؤمن خاتون آبادی؛ تصحیح مریم ایمانی خوشخو، ۱۳۸۶

۱۵۴. رباعیات حکیم خیام / تصحیح و حواشی عبدالباقی گولبیلاری، ۱۳۸۶

۱۵۵. جامع التواریخ (سامانیان و بویهان و غزنویان) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۶

۱۵۶. جامع التواریخ (آل سلجوق) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۶

۱۵۷. منتخب رسالات صفاءالحق / سید حسن مدنی همدانی، تصحیح علیرضا ذکاوتی قراقرلو، ۱۳۸۶

۱۵۸. دفتر اشعار صوفی / صوفی محمد هروی؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۸۶

۱۵۹. تحفة السلاطین / محمد بن جابر انصاری؛ تصحیح احد فرامرز قراملکی، زینت فتی اصل و فرشته مجددی، ۱۳۸۶

۱۶۰. تحفة الدستور (فرهنگ اعداد کلمات) / لطف الله بن عبدالکریم کشانی: تصحیح مهدی صدری، ۱۳۸۶

۱۶۱. شجرة الملوك / سروده صوری، ناصر و ظهیر: تصحیح منصور صفتگل، ۱۳۸۶

۱۶۲. سلم السماوات / ابوالقاسم بن ابی حامد کازرونی: تصحیح عبدالله نورانی، ۱۳۸۶

۱۶۳. بیان الحقایق / رشیدالدین فضل الله همدانی: تصحیح هاشم رجبزاده، ۱۳۸۶

۱۶۴. قرآن فارسی کهن: تاریخ، تحریرها، تحلیل / سید محمد عمادی حائری، ج ۱: ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۹۰

۱۶۵. اشرف التواریخ / محمدتقی نوری: تصحیح سوسن اصیلی، ۱۳۸۶

۱۶۶. تفسیر الشهرتانی (مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار) (۲ ج) / محمد بن عبدالکریم شهرستانی: تصحیح محمدعلی آذرشب، ۱۳۸۶

۱۶۷. اوج نامه صادق کیا / عسکر بهرامی، ۱۳۸۷

۱۶۸. الإمامة فی تاریخ الأئمة السادة / ابوطالب یحیی بن حسین هارونی: تصحیح محمد کاظم رحمتی، ۱۳۸۷

۱۶۹. جامع التواریخ (اسماعیلیان) / رشیدالدین فضل الله همدانی: تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۷

۱۷۰. فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی جمعیت نشر فرهنگ رشت / محمد روشن، ۱۳۸۷

۱۷۱. روضة الأنوار / خواجوی کرمانی: تصحیح محمود عابدی، ۱۳۸۷

۱۷۲. الیمینی / محمد بن عبدالجبار العتبی: تصحیح یوسف الهادی، ۱۳۸۷

۱۷۳. معرفت فلاح (دوازده باب کشاورزی) / عبدالعلی بیرجندی: تصحیح ایرج افشار، ۱۳۸۷

۱۷۴. چین نامه / مانیو ریچی: ترجمه از متن لاتین محمد زمان: تصحیح لوجین، پیشگفتار مظفر بختیار، ۱۳۸۷

۱۷۵. قانون شاهنشاهی / حکیم ادریس بن حسام الدین بدلیسی: تصحیح عبدالله معودی آرانی، ۱۳۸۷

۱۷۶. یزرونامه / شمس الدین محمد کوسج: تصحیح اکبر نحوی، ۱۳۸۷

۱۷۷. نزهة الأنفیس و روضة المجلس / ابوسعید محمد بن علی بن عبدالله عراقی: تصحیح رمضان بهداد، ۱۳۸۷

۱۷۸. رستم نامه / ناشناس: تصحیح سجاد آیدنلو، ۱۳۸۷

۱۷۹. رسالة فی استخراج جیب درجه واحده / موسی بن محمد قاضی زاده رومی: تصحیح فاطمه سوادی، ۱۳۸۷

۱۸۰. شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة (ج ۳) / ابن کثونه: تصحیح نجفقلی حبیبی، ۱۳۸۷

۱۸۱. ترجمه قرآن کریم / ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، ۱۳۸۸

۱۸۲. تحفة العراقین / خاقانی شروانی: تصحیح علی صفری آق قلعه، ۱۳۸۷

۱۸۳. ساختار معنایی مثنوی معنوی / سید سلمان صفوی: ترجمه مهوش السادات علوی، ۱۳۸۸

۱۸۴. علی نامه (نسخه برگردان) / ربیع: با مقدمه مدرضا شفیعی کدکنی و محمود امیدسالار، ۱۳۸۸

۱۸۵. اوج نامه غلامحسین یوسفی / محمّدجعفر یاحقی، ۱۳۸۸

۱۸۶. دستورالجمهور / احمد بن الحسن بن الشیخ الخرقانی: تصحیح محمدتقی دانش پزوه و ایرج افشار، ۱۳۸۸

۱۸۷. کتاب الاپنیة عن حقایق الادویة (نسخه برگردان) / ابونصور موفق بن علی هروی: ایرج افشار و علی اشرف صادقی، ۱۳۸۸

۱۸۸. آداب المضیفین و زادالاکلیل / سلطان محمود بن محمد بن محمود: تصحیح ایرج افشار، ۱۳۸۸

۱۸۹. عرفات العاشقین و عرصات المارقین (ج ۸) / تقی الدین مسعود اوحسیدی اصفهانی: تصحیح ذبیح الله صابجکاری، آینه فخر احمد، با نظارت محمد قهرمان، ۱۳۸۹

۱۹۰. تاریخ شاه صفی / ابوالمفاخر فضل الحسینی: تصحیح محسن بهرام نژاد، ۱۳۸۷

۱۹۱. بدایع الأخبار / میرزا عبدالنبی شیخ الاسلام بهبهانی: تصحیح سیدسعید میرمحمد صادق، ۱۳۸۹

۱۹۲. منهاج العلوی / ابوطالب بهبهانی: تصحیح حوریه سعیدی، ۱۳۸۹

۱۹۳. جامع التواریخ (سلاطین خوارزم) / رشیدالدین فضل الله همدانی: تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۹

۱۹۴. دیوان فهمی استرآبادی / تصحیح محمدحسین کریمی، ۱۳۸۹

۱۹۵. اوج نامه محمد معین / محمد غلامرضایی، ۱۳۸۹

۱۹۶. راشیات الهند / محمد بن احمد بیرونی: تصحیح محمد مهدی کاوه یزدی، ۱۳۸۹

۱۹۷. جامع الصنائع / ناشناخته: تصحیح ایرج افشار، ۱۳۸۹

۱۹۸. تاریخ سلاطین کوث / حافظ ابرو: تصحیح میرهاشم محدث، ۱۳۸۹

۱۹۹. لطایف الحساص / قطب الدین لاهیجی: تصحیح محمد باقری، ۱۳۸۹

۲۰۰. کتاب نهج البلاغه (نسخه برگردان) / سید رضی: به کوشش محمد مهدی جعفری، محمد برکت، ۱۳۸۹

۲۰۱. علی نامه (تصحیح) / ربیع: تصحیح رضا بیات و ابوالفضل غلامی، ج ۱: ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۳۹۱

۲۰۲. ترجمه کتاب التجارة / ابوالوفاء محمد بن محمد بوزجانی: از مترجمی ناشناخته: تصحیح جعفر آقایی چلویشی، ۱۳۸۹

۲۰۳. ترجمه منظوم وصیت امام علی به امام حسین / حسن غزنوی ملقب به اشرف: تصحیح جواد بشری، ۱۳۸۹

۲۰۴. جامع التواریخ (سلفریان فارسی) / رشیدالدین فضل الله همدانی: تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۹

۲۰۵. **ترویج الأرواح فی تهذیب الصحاح / شهاب الدین محمود بن احمد بن بختیار الزنجانی؛ تصحیح محمد صالح شریف العسكري، ۱۳۸۹**
۲۰۶. **اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی / هانی نعمان فرحات؛ ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اول، ۱۳۸۹**
۲۰۷. **کتاب الوحشیات (نسخه برگردان) / ابوتام حبیب بن اوس طائی؛ به کوشش محمدرضا ابونی مهریزی و وحید ذوالفقاری، پیش‌گفتار احمد مهدوی دامغانی، ۱۳۸۹**
۲۰۸. **کلمات قصار امام علی (ع) (نسخه برگردان) / ناشناس؛ به کوشش علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۸۹**
۲۰۹. **معیارالاشعار / نصیرالدین محمد بن محمد طوسی؛ همراه با میزان الافکار فی شرح معیار الاشعار / محمد سعدالله مفتی مرادآبادی؛ تصحیح محمد فشارکی، ۱۳۸۹**
۲۱۰. **حلّ مشکلات کتاب الإشارات والتبیهات (نسخه برگردان) / خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش سید محمد عمادی حائری، ۱۳۸۹**
۲۱۱. **کتاب السباح و الشکوک (نسخه برگردان) / شرف‌الدین محمد بن مسعود بن محمد مسعودی؛ به کوشش محمد برکت، ۱۳۸۹**
۲۱۲. **کاغذ در زندگی و فرهنگ ایرانی / ایرج افشار، ۱۳۹۰**
۲۱۳. **شاهنامه از دست‌نویس تا متن / جلال خالقی مطلق، ۱۳۹۰**
۲۱۴. **عهدخسام / محمود میرزا قاجار؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۹۰**
۲۱۵. **کتابشناسی فردوسی / ایرج افشار، ۱۳۹۰**
۲۱۶. **ارح نامه ذبیح‌الله صفا / سیدعلی آل داود، ۱۳۹۰**
۲۱۷. **مجلس در قصّة رسول (ص) / ناشناخته؛ تصحیح محمد پارسا نسب، ۱۳۹۰**
۲۱۸. **محک خسروی / میرزا خسرو بیگ گرجی؛ تصحیح فائزه زهرا میرزا، ۱۳۹۰**
۲۱۹. **اصول الحکم فی نظام المالم / کافی الاقتصاری؛ تصحیح علی‌اکبر ضیائی، ۱۳۹۰**
۲۲۰. **حفظ البدن / امام فخر رازی؛ تصحیح محمد ابراهیم ذاکر، ۱۳۹۰**
۲۲۱. **أخبار ولّاه خراسان / السّلامی؛ بازسازی محمدعلی کاظم‌بیکی، ۱۳۹۰**
۲۲۲. **پژوهشهایی در تاریخ علم / جعفر آقایی جلاوشی، ۱۳۹۰**
۲۲۳. **فرهنگ جامع اللغات / نیازی حجازی؛ تصحیح افسانه شیفتنفر، ۱۳۹۰**
۲۲۴. **رساله جلد سازی / سید یوسف حسین؛ مقدمه ایرج افشار؛ تصحیح علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۰**
۲۲۵. **سیه بر سفید / عارف نوشاهی، ۱۳۹۰**

۲۲۶. **دیوان فانی / میرزا حسن زنوزی خویی؛ تصحیح شهریار حسن زاده، ۱۳۹۰**
۲۲۷. **نواقب المناقب / عبدالوهاب همدانی؛ تصحیح عارف نوشاهی، ۱۳۹۰**
۲۲۸. **فهرست نسخه‌های خطی فارسی آرشو ملی پاکستان و اسلام‌آباد / عارف نوشاهی، ۱۳۹۰**
۲۲۹. **فهرست نسخه‌های خطی فارسی پنجاب لاهور (پاکستان) (ج ۲) / عارف نوشاهی، ۱۳۹۰**
۲۳۰. **مناظره بحر العلوم / تصحیح زابینه اشمنیکه و رضا پورجوادی، ۱۳۹۰**
۲۳۱. **دیوان قائمات / حسن محمود کاتب؛ مقدمه و شرح وازگان محمدرضا شیعنی کدکنی؛ تصحیح سیدجلال حسینی بدخشانی، ۱۳۹۰**
۲۳۲. **نسخه شناخت / علی صفری آق‌قلعه؛ ایرج افشار، ۱۳۹۰**
۲۳۳. **حجّة الاسلام (برهان المله) / ملاعلی نوری؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۹۰**
۲۳۴. **به گزین علی‌نامه / ربیع؛ گزینش سیدعلی موسوی گرماردی، ۱۳۹۰**
۲۳۵. **تاریخ پو شهر / محمد حسین سعادت کازرونی؛ تصحیح عبدالرسول خیراندیش، عمادالدین شیخ الحکامی، ۱۳۹۰**
۲۳۶. **کتاب المعتمد فی أصول الدین / محمود بن محمد الملاحمی الخوارزمی؛ تصحیح ویلفرد سادلونگ، ۱۳۹۰**
۲۳۷. **همایون‌نامه نیمه نخست / حکیم زجاجی؛ تصحیح علی پیرنا، ۱۳۹۰**
۲۳۸. **از نسخه‌های استانبول / سیدمحمد عمادی حائری، ۱۳۹۱**
۲۳۹. **افشار بشر (ویژه نامه خواجه نصیرالدین طوسی) / حسین معصومی همدانی و محمد جواد انواری، ۱۳۹۱**
۲۴۰. **کتابشناسی آثار فارسی چاپ شده در شبه قاره (هند، پاکستان، بنگلادش) (ج ۴) / عارف نوشاهی، ۱۳۹۱**
۲۴۱. **المقع فی الحساب الهندی / علی بن احمد نسوی؛ تصحیح محمدمهدی کاهه یزدی و رضا افخمی عقدا، ۱۳۹۱**
۲۴۲. **دیوان متجعبی ترمذی (اشعار پراکنده) / علی بن احمد نسوی؛ به کوشش احسان شواربی مقدم، ۱۳۹۱**
۲۴۳. **نهاية المرام فی دواية الکلام / ضیاء الدین المکی والد نورالدین الرازی، تصحیح ایمن شحادة، ۱۳۹۱**
۲۴۴. **نوالعین / ابو روح محمد جرجانی یمانی؛ تصحیح یوسف بیگ‌بابایور، با نظارت مهدی محقق، ۱۳۹۱**
۲۴۵. **تذکره نثر عشق (ج ۲) / حسین قلی خان عظیم‌آبادی؛ تصحیح سیدکمال حاج سیدجوادی، ۱۳۹۱**

۲۴۶. **الألق المبین / محمد باقر الاسترآبادی (میرداماد)؛**
 تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۹۱

۲۴۷. **الرسالة المحیطیة (نسخه برگردان) / غیاث‌الدین**
 جمشید کاشانی؛ تصحیح یونس کرامتی، ۱۳۹۱

۲۴۸. **توضیحات رشیدی / رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛**
 تصحیح هاشم رجب‌زاده

۲۴۹. **مفتاح‌الانصافیر / رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛** تصحیح
 هاشم رجب‌زاده، ۱۳۹۱

۲۵۰. **سلطانیه / رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛** تصحیح هاشم
 رجب‌زاده

۲۵۱. **لطایف الحقایق / رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛**
 تصحیح هاشم رجب‌زاده

۲۵۲. **مجموعه رشیدیة (نسخه برگردان) / رشیدالدین فضل**
 الله همدانی؛ تحقیق و مقدمه هاشم رجب‌زاده، ۱۳۹۱

۲۵۳. **شرح التعلیفات لمذهب التصوف (نسخه برگردان) /**
 ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری؛ به
 کوشش نجیب مایل هروی، ۱۳۹۲

۲۵۴. **مجالس / جلال‌الدین عبدالحمید عتیقی تبریزی؛**
 تصحیح سعید کریمی، ۱۳۹۲

۲۵۵. **شرح المقدمة فی الکلام / نجیب‌الدین ابوالقاسم**
 عبدالرحمن بن علی بن محمد الحسینی؛ مع المقدمة
 فی الکلام الشیخ ابوجعفر الطوسی؛ تصحیح حسن
 انصاری و زبینه اشمتکه، ۱۳۹۲

۲۵۶. **سام‌نامه / ناشناس؛** تصحیح وحید رویانی، ۱۳۹۲

۲۵۷. **التفصیل لجمل التحصیل / سلیمان بن عبدالله**
 الخراسانی؛ المقدمة و الفهارس حسن انصاری، یان تیل،
 ۱۳۹۲

۲۵۸. **خلاصة الأشعار وزبدة الافکار (بخش قم و ساوه) / میر**
 تقی‌الدین کاشانی؛ تصحیح و تحقیق علی اشرف
 صادقی، ۱۳۹۲

۲۵۹. **جامع‌التواویخ (تاریخ ایران و اسلام) (ج ۳) /**
 رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه
 محمد روشن، ۱۳۹۲

۲۶۰. **خلاصة الأشعار وزبدة الافکار (بخش شیراز و نواحی**
 آن) / میر تقی‌الدین کاشانی؛ تصحیح نفیسه ایرانی،
 ۱۳۹۲

۲۶۱. **عهدنامه مالک اشتر محمد ابراهیم بدایع‌نگار تهرانی؛**
 مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد شادرویی‌منش و
 محمود عابدی، ۱۳۹۲

۲۶۲. **رسالة اسطرلاب کوشیار گیلانی به کوشش محمد**
 باقری، ۱۳۹۲

۲۶۳. **سه رساله از کوشیار گیلانی (رسالة حساب و بخشی از**
 زیج بالغ و شرح مجمل‌الاصول)؛ با مقدمه محمد
 باقری، ۱۳۹۲

۲۶۴. **رسالة إثبات العقل المجردة خواجه نصیرالدین طوسی**

و شروح آن؛ شمس‌الدین کیشی، جلال‌الدین دوانی،
 شما گیلانی و... مقدمه احد فرامرزی قرامسکی؛
 تصحیح و تحقیق؛ طیبه عارف‌نیا، ۱۳۹۳

۲۶۵. **مثنوی معنوی (ج ۴) / جلال‌الدین محمد بلخی؛**
 آخرین تصحیح رینولد ا. نیکلسون؛ تصحیح مجدد و
 ترجمه حسن لاهوتی، ۱۳۹۳

۲۶۶. **روضة تسلیم (تصویرات) / خواجه نصیرالدین طوسی**
 تصحیح و پیشگفتار: سید جلال حسینی بدخشانی با
 مقدمه: هرامان نلدت، ۱۳۹۳

۲۶۷. **سه رساله از ثابت بن قزوه (ساعات‌های آفتابی، حرکت**
 خورشید و ماه، چهارده وجهی محاط در کره)؛ با
 مقدمه پویان رضوانی، ۱۳۹۳

۲۶۸. **آثار فتح‌الله خان شیانی (ج ۲) / به کوشش: علیرضا**
 شانظری، ۱۳۹۳

۲۶۹. **مرآت الادوار و مرقات الاخبار (ج ۲) / مصلح‌الدین**
 محمد لاری؛ تصحیح: سید جلیل ساغروانیان، ۱۳۹۳

۲۷۰. **خلاصة الأشعار وزبدة الافکار (بخش خراسان) /**
 میر تقی‌الدین کاشانی؛ تصحیح عبدالعلی ادیب برومند
 و محمدحسین نصیری کهنمویی، ۱۳۹۳

۲۷۱. **دیوان حافظ شیرازی کهن‌ترین نسخه شناخته شده**
 کامل، کتابت ۸۰۱ هجری / با دیباچه محمد گلندام
 (جامع دیوان حافظ)؛ به کوشش بهروز ایمانی، ۱۳۹۴

۲۷۲. **التذکرة فی علم الهيئة نصیرالدین محمد بن محمد**
 طوسی؛ مقدمه، تصحیح و تحقیق: جمیل رجب؛
 ترجمه مقدمه به فارسی: حسن امینی، ۱۳۹۴

۲۷۳. **مجموعه آثار امامیه (مستخانی از عیون**
 اخبار‌الرضا(ع)، امالی شیخ صدوق، صحیفه‌الرضا(ع)
 و...)؛ با مقدمه حسن انصاری، ۱۳۹۴

۲۷۴. **دیوان‌خازن ابو محمد عبدالله بن احمد خازن؛ مقدمه،**
 تصحیح و تحقیق احمد مهدوی دامغانی، ۱۳۹۴

۲۷۵. **رباعیات مؤمن یزدی سروده مؤمن حسین بن باقی**
 یزدی؛ به کوشش حسین مرتضی، ۱۳۹۴

۲۷۶. **دیوان امامی هروی سروده عبدالله بن محمد امامی**
 هروی به کوشش: عصمت خوثینی، ۱۳۹۴

۲۷۷. **نقد متن پژوهی مدرن نقدی بر نظریه‌های چاب انتقادی**
 متون در انگلستان و آمریکا؛ ج. م. مک‌گن؛ ترجمه
 سیما داد، ۱۳۹۴

۲۷۸. **تاریخ کشیک‌خانه همایون نورالدین محمد شریف**
 کاشانی متخلص به نجیب؛ تصحیح و تحقیق: اصغر
 دادبه و مهدی صدری، با مقدمه مهدی صدری، ۱۳۹۴

۲۷۹. **کامل‌التبصیر (ج ۲) ابوالفضل حبیب بن ابراهیم تقلبی**
 (سده ششم هجری)؛ تصحیح: مختار کمیلی، ۱۳۹۴

۲۸۰. **فضایة الشهاب شرح فارسی شهاب‌الابرار قاضی**
 قضاعی؛ از: شارحی ناشناخته؛ تصحیح و تحقیق: جویا
 جهانبخش، حسن عاطفی و عباس بهنیا، ۱۳۹۴

۲۸۱. هفت منظومه حماسی (بیژن نامه، کک کوه زاد نامه، ببر بیان، پتیاره، نهمینه نامه کوتاه، نهمینه نامه بلند، رزم نامه شکارند کوه)؛ تصحیح و تحقیق: رضا غفوری، ۱۳۹۴

۲۸۲. تحقیق در مجالس تفسیری فضل بن مجتبی نیشابوری و ابیات فارسی آن، جواد بشری و محمد افشین وفایی، ۱۳۹۴

۲۸۳. کتاب تلخیص المحصل (فی شرح المحصل فی علم الکلام) خواجه نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی؛ با مقدمه حسن انصاری، ۱۳۹۴

۲۸۴. المعجزة البيضاء فی اصول الدین حسام الدین عبدالله بن زید العنسی (د ۶۶۷ هـ)؛ مقدمه و فهرس حسن انصاری، زاینه اسمیتکه، ۱۳۹۴

۲۸۵. صحیفه سجّادیه با ترجمه‌های کهن به فارسی گزارش نسخه شناختی و زبان شناختی؛ مسعود قاسمی، ۱۳۹۴

۲۸۶. جامع التواریخ (تاریخ مبارک غازانی) رشیدالدین فضل الله همدانی؛ به تصحیح و تحشیه محمد روشن، مصطفی موسوی، ۱۳۹۴

۲۸۷. هرمونیک صوفیانه در تفسیر کشف الاسرار میدی؛ آنابل کیلر؛ ترجمه جواد قاسمی؛ با پیش گفتار نصرالله پورجوادی، ۱۳۹۴

۲۸۸. فهرست نسخه‌های خطی فارسی و عربی کتابخانه فردوسی، کالج وادام (Wadham) دانشگاه آکسفورد (مجموعه میناسیان)؛ به کوشش: علی میرانصاری، ۱۳۹۴

۲۸۹. کهن ترین فرهنگ‌نامه فارسی دانش استیفا (تصحیح و تحلیل بخش لغات و مصطلحات المرشد فی الحساب) به کوشش نفیسه ایرانی - علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۵

۲۹۰. ترجمه کتاب الملل و النحل محمد بن عبدالکریم شهرستانی از مترجمی ناشناخته (احتمالاً از سده ششم هجری)؛ با مقدمه سید محمد عمادی حائری، ۱۳۹۵

۲۹۱. خلاصه‌الاشعار و زیده‌الافکار (بخش تبریز و آذربایجان و نواحی آن) / میر تقی‌الدین کاشانی؛ تصحیح و تحقیق رفیع بیارام حقیقی، ۱۳۹۵

۲۹۲. کتاب الملخص فی اللغة مع الوفاء بترجمة ما فی القرآن ابو الفتح حمد بن احمد بن حسین بادی معروف به کافی؛ با مقدمه محمود جعفری دهقی، ۱۳۹۵

۲۹۳. دیوان هاتف اصفهانی / احمد حسینی اصفهانی (هاتف)؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات وجیهه ربیع، ۱۳۹۵

۲۹۴. دیوان غیاث الدین گنجی خواجه غیاث‌الدین محمد گنججانی (تبریزی)، مشهور به خواجه شیخ (سده هشتم هجری)؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: مسعود راستی پور - احسان پورابریشم، ۱۳۹۵

۲۹۵. دو رساله از عزالدین زنجانی (عمدة الحساب و

قسطاس المعادلة فی علم الجبر والمقابلة) عزالدین عبدالوهاب بن ابراهیم زنجانی (سده هفتم هجری)؛ با مقدمه مریم زمانی؛ زیر نظر محمد باقری، ۱۳۹۵

۲۹۶. المشیخه (کنز السالکین) گنجینه خطوط و یادگارانامه مشاهیر علمی ایران از سال ۸۴۵ - ۱۰۲۲ هـ. ق)؛ نظام الدین اسحاق (د ۸۴۵ هـ. ق)، نجم‌الدین محمد (د ۸۸۵ هـ. ق)، سالک الدین محمد اول (زنده در ۹۳۰ هـ. ق)، مالک الدین مؤید (د ۹۶۹ هـ. ق)، سالک الدین محمد دوم (د ۱۰۲۲ هـ. ق)؛ با مقدمه سید محمد طباطبایی بهبهانی (منصور)، ۱۳۹۵

۲۹۷. مجموعه به خط ملاصدرا (درگذشته ۱۰۵۰ هـ)؛ یادداشت‌های قرآنی و تفسیر آیه نور از ملاصدرا، منتخب بحرالحقایق نجم‌الدین دایه و التأویلات عبدالرزاق کاشی؛ با مقدمه محمد برکت، ۱۳۹۵

۲۹۸. خلاصه‌الاشعار و زیده‌الافکار (بخش یزد و کرمان و نواحی آن)؛ میر تقی‌الدین کاشانی (زنده در ۱۰۱۶ هـ)؛ سیدعلی میرافضلی، ۱۳۹۵

۲۹۹. ترجمه عربی جامع التواریخ (تاریخ الغازانی) رشیدالدین فضل الله همدانی (درگذشته ۷۱۸ هـ. ق)؛ از مترجمی ناشناخته با مقدمه یوسف الهادی، ۱۳۹۵

۳۰۰. رساله حاتمیه نوشته شده در ۸۹۱ هـ. ق؛ حسین بن علی بیهقی واعظ (کاشفی)؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: باقر قربانی زوین، ۱۳۹۵

۳۰۱. زیج یمنی (تألیف ۵۱۱ هـ) محمد بن علی بن مالک بن ابونصر الحقایقی؛ با مقدمه علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۵

۳۰۲. مجموعه رسائل (عجائب احکام امیرالمؤمنین (ع)، ذکر الخلافات و عنوان المعارف، فضل العلم، ادب الصغیر، ذخائر الحکمة، مختصر جاویدان خرد)؛ با مقدمه احمد مهدوی دامغانی، ۱۳۹۵

۳۰۳. دستورالکاتب فی تعیین المراتب / تصنیف محمد بن هندوشاه نخجوانی (شمس منشی) قرن هشتم هجری؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی، ۱۳۹۵

۳۰۴. راهنمای دست‌نوشته‌های مانوی تورفان (روش‌شناسی ویرایش و بازسازی)؛ محمد شکری فومشی، ۱۳۹۶

۳۰۵. تکملة نفاحات الانس شرح احوال و آثار جامی / تألیف رضی‌الدین عبدالغفور لاری؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، ۱۳۹۶

۳۰۶. الرحلة المکیة (تاریخ سیاسی و اجتماعی مشعشعان)؛ سیدعلی بن عبدالله مشعشی؛ ترجمه و اضافات نورالدین محمد بن نعمت الله جزایری؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات عارف نصر، ۱۳۹۶

۳۰۷. اربعین الملاهی فی کلام العلّی یوسف بن آیینک المنفعی (؟) الحنفی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات احسان پورابریشم، ۱۳۹۶

۳۰۸. خلاصه الأشعار و زیده الأفكار (بخش قزوین، گیلان و دارالمرز و نواحی آن)؛ میر تقی الدین کاشانی (زنده در ۱۰۱۶ ق)؛ تصحیح: سید محمد دبیرساقی و مهدی ملک محدثی، ۱۳۹۶

۳۰۹. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا نگارش گروهی از نویسندگان؛ با مقدمه اکبر ایرانی، ۱۳۹۶

۳۱۰. نویسنده و مسم التواریخ کیست و پژوهشی در نگاه او به ایران؛ جلیل نودری، ۱۳۹۶

۳۱۱. فهرست نسخه‌های خطی فارسی پاکستان (فهرست ۸۰۰۰ نسخه خطی کتابخانه‌های شخصی و دولتی) (۴ج)؛ تألیف: عارف نوشاهی، ۱۳۹۶

۳۱۲. پنج رساله حروفیه: سید شریف (سده نهم هجری)؛ تصحیح و مقدمه ولی قیصرانی، ۱۳۹۶

۳۱۳. کتاب الکتز الکبیر؛ ابی علی أحمد بن محمد مسکویه الرازی (المتوفی ۴۲۱ هـ)؛ حقیقه و قدم له: ابوالقاسم امامی، ۱۳۹۶

۳۱۴. الرسائل و المکاتیب (ترتیب السعادات و منازل العلوم، مقالة فی النفس و العقل، فی اللذات و الآلام، دفع الغم من الموت، مسألة فی حد الظلم، رسالة فی مائة العدل و...)؛ ابی علی أحمد بن محمد مسکویه الرازی (المتوفی ۴۲۱ هـ)؛ حقیقه و قدم له: ابوالقاسم امامی، ۱۳۹۶

۳۱۵. سیر و سلوک / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح، ترجمه و شرح به انگلیسی: سید جلال حسینی بدخشانی، ۱۳۹۶

۳۱۶. رساله هفت دستگاه موسیقی ایرانی / میرزا شفیع؛ پیشگفتار و تصحیح متن محسن محدثی، ۱۳۹۶

۳۱۷. سه رساله اسرارالمارقین، شراب العاشقین، المتهی / حمزه فنصوری (عارف قرن ۱۶ جهان مالایی)؛ تحقیق و ترجمه امیرحسین ذکریکو - لیلا حاجی مهدی تاجر، ۱۳۹۷

۳۱۸. الخلیعة القاصعة / منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام؛ تحقیق و تصحیح اکبر راشدی‌نیا؛ پیش‌گفتار احمد مهنوی دامغانی، ۱۳۹۷

۳۱۹. سنجش منابع تاریخی شاهنامه / در یادشاهی خسروانشیروان؛ پژوهش و نگارش، فرزین غفوری، ۱۳۹۷

۳۲۰. افضل التواریخ روزگار و زندگانی شاه طهماسب اول صفوی (۹۳۰ - ۹۸۴ هـ. ق)؛ (دفتر اول از مجلد دوم)؛ فضل خوزانی اصفهانی (قرن یازدهم هـ. ق)؛ به کوشش: احسان اشراقی - قدرت الله پیشنازاده، ۱۳۹۸

۳۲۱. سه رساله از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی / متن فارسی و ترجمه انگلیسی - تولا و تبر، مطلوب المؤمنین و آغاز و انجام / تصحیح و ترجمه سید جلال حسینی بدخشانی، ۱۳۹۷

۳۲۲. مطلع الأنوار / سرود: امیر خسرو دهلوی (۶۵۱ - ۷۲۵ هـ. ق)؛ تصحیح: مریم زمانی (الله داد)، ۱۳۹۷

۳۲۳. دست‌نوشته‌های ناصرالدین شاه قاجار از سفر و شکار در فیروزکوه (محرر الی ربیع الاول ۱۲۸۲)؛ به کوشش: فاطمه قاضیا، ۱۳۹۷

۳۲۴. لطائف التفسیر / (تفسیر درواجکی)؛ (۵ج)؛ فخرالاسلام ابونصر احمد بن حسن بن سلیمان درواجکی (درگذشته ۵۴۹ هـ. ق)؛ تصحیح و تحقیق: سعیده کمائی فرد، ۱۳۹۸

۳۲۵. تفسیر بصائر یمنی (۴ج)؛ محمد بن محمود نیشابوری؛ تصحیح و تحقیق علی رواقی، ۱۳۹۸

۳۲۶. کتابشناسی متون چاپ شده در ایران (از سال ۱۲۳۳ قمری تا ۱۳۹۰ شمسی) (۲ج)؛ به کوشش: محمود طیار مراغی - سید سعید میرمحمد صادق، ۱۳۹۸

۳۲۷. بخیره (در حکایت‌نویسی و عجایب‌نگاری) (۳ج)؛ میرمحمدهاشم بیگ قزوینی استرآبادی؛ مقدمه و تصحیح: مرتضی موسوی - رضوان متاح، ۱۳۹۸

۳۲۸. صحیفه جعفری (شرح احوال امامزاده ابوجعفر عربی در یزد)؛ تألیف سید محمد بن ناصرالحق بن سعدالحق بن محمد حسینی کاظمی نوریخس (زنده در ۹۶۲ هجری قمری)؛ با مقدمه و تصحیح محمدرضا ابوبنی مهریزی، ۱۳۹۸

۳۲۹. جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله همدانی. مجمع التواریخ / حافظ آبرو؛ مقدمه و پژوهش [و گردآوری] محمدرضا غایانیان، ۱۳۹۸.

۳۳۰. دستورالمنجمین مؤلفی ناشناخته؛ با مقاله محمد قزوینی؛ مقدمه انگلیسی سیدجلال حسینی بدخشانی؛ مقدمه فارسی علی صفری آق‌قلعه، محمد باقری؛ زیر نظر اکبر ایرانی، ۱۳۹۸.

۳۳۱. درة الناج لغرة الدباج (بخش حساب)؛ قطب‌الدین محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی شیرازی؛ تصحیح و تعلیقات سید عبدالله انوار، ۱۳۹۸

۳۳۲. کنوز الودیع من رموز الذریعه (ترجمه کتاب الذریعه رابع اصفهانی در علم اخلاق نظری و تهذیب نفس) / انشای ابن ظافر شیرازی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات غلامرضا شمسی، ۱۳۹۸

۳۳۳. طِبَائِعُ الْحَيَوَان (۲ج)؛ شرف الزمان طاهر المروزی؛ حقیقه علی ثلاث مخطوطات و استخراج فهارسه: یوسف الهادی، ۱۳۹۸

۳۳۴. زونديه ميرزا اسدالله يمين اسفندياري (موفق السلطان)؛ به کوشش رضا کردی کریم‌آبادی، ۱۳۹۹

۳۳۵. خاندان حوتونيان (بررسی کارنامه علمی، فرهنگی و سیاسی خاندان حوتونيان خراسان، شام و یزد)؛ نگارش و پژوهش سید سعید احمدپور مقدم، ۱۳۹۹

۳۳۶. منتهی الإدراک فی تقاسیم الأفلاک ابومحمد عبدالجبار خرقی (۴۷۷ - ۵۵۳ ق)؛ تصحیح، ترجمه و پژوهش: حنیف قلندری، ۱۳۹۹

۳۳۷. رسالة فی أوجاع المفاسل وعلاجها ابوبکر محمد بن زکریا الرازی (۲۵۱ - ۳۱۳ هـ. ق) کتاب الحاصل فی علاج المفاسل ترجمه فارسی اوجاع المفاسل (از مترجمی ناشناخته در سده هفتم هجری) به همراه ترجمه فارسی مقاله فی القفرس رازی تصحیح، تحقیق و ترجمه: محمد ابراهیم ذاکر - غلامرضا جمشیدنژاد اول، ۱۳۹۹

۳۳۸. تحفة سلطانیة (نامه‌ها، مکتوبات و منشآت) / حسن بن گل محمد بن قلی محمد (سده دهم و یازدهم هجری)؛ تصحیح محبوبه مسلمی زاده، ۱۳۹۹

۳۳۹. رسائل خواجو (شع و شمشیر، سراجیه، شمس و سحاب، نمد و بوریا)؛ تألیف: خواجوی کرمانی (درگذشته ۷۵۰ هـ. ق) مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد شادروی منش و محمود عابدی، ۱۳۹۹

۳۴۰. زبان خیال انگیز نظامی تألیف هلموت ریش (۱۸۹۲-۱۹۷۱)؛ ترجمه از آلمانی سعید فیروزآبادی، ۱۳۹۹

۳۴۱. سنجش پیشاب‌شناسی رازی با پزشکی نوین پژوهش و گردآوری محمد ابراهیم ذاکر و حسن آتوکش، ۱۳۹۹

۳۴۲. خسرو و شیرین نظامی نسخه هنری مصور به خط اظهر تبریزی (سده نهم هجری)؛ با مقدمه شیوا میهن، ۱۳۹۹

۳۴۳. خمسة نظامی گنجهای قاسم علی سلطان (مورخ ۹۶۸ هـ. ق)؛ مقدمه و پژوهش علی اصغر میرزایی مهر، ۱۳۹۹

۳۴۴. پژوهشی در طبائع الحيوان شرف الزمان طاهر مروزی نگارش یوسف الهادی؛ ترجمه محمد باهر؛ ۱۳۹۹

۳۴۵. مغزخا الامراض نظامی نسخه هنری مصور، به خط میرعلی هروی، مورخ ۹۲۴ هـ؛ با مقدمه علی صفری ۱۳۹۹، ۱

۳۴۶. الرسالة المعینة (الرسالة المغنية) و حل مشکلات معینة / نصیرالدین محمد طوسی؛ تحقیق سجاد نیک فهم خوب‌روان، فاطمه سوادی؛ با دو پیش‌گفتار از جمیل رجب، حسین معصومی همدانی، ۱۳۹۹

۳۴۷. خمسة نظامی گنجهای توصیف و تحلیل دستنویس suppl. persan 1029 کتابخانه ملی فرانسه. پاریس شاهکار هنری از سده یازدهم (۱۰۲۹ - ۱۰۳۴ هـ. ق) Les Cinq Poemes de Nizami / فرانسیس ریشار؛ ترجمه سید محمد حسین مرعشی، ۱۳۹۹.

۳۴۸. ریاضیات خیام / به کوشش مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۹.

۳۴۹. تذکرة الملوك (قرن سیزدهم هجری) میرزا محمد هاشم آصف شیر به رستم الحکما [رضاقلی خان هدایت]؛ تصحیح: جلیل نوذری، ۱۳۹۹.

۳۵۰. المشیخه کتزالساکین (گنجینه خطوط و یادگارنامه مشاهیر علمی ایران از سال ۸۴۵ تا ۱۰۲۲ هـ. ق.) / تألیف خاندان حمونی یزدی، نظام‌الدین اسحاق... [و دیگران]؛ با مقدمه و تصحیح سید محمد طباطبائی بهبهانی (منصور)، ۱۳۹۹.

۳۵۱. شعر نوشته سراج‌الدین علی خان آرزو؛ مقدمه و تصحیح سید محمد راستگو، ۱۳۹۹.

۳۵۲. الصحیفة السجادیة الکاملة: کهن‌ترین نسخه موجود صحیفه سجادیه / با مقدمه احمد مهدوی دامغانی، سید محمد حسین حکیم، ۱۳۹۹.

۳۵۳. خلاصة الأشعار وزبدة الأفكار (بخش ری و استرآباد و نواحی آن بلاد)؛ میر تقی‌الدین کاشانی؛ مقدمه و تصحیح: مرتضی موسی - رضوان مناج، ۱۳۹۹.

۳۵۴. فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه کنگره (آمریکا)؛ نگارش: علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۹.

۴

۱۳۵۰ - ۱۳۵۱
۱۳۵۱ - ۱۳۵۲
۱۳۵۲ - ۱۳۵۳
۱۳۵۳ - ۱۳۵۴
۱۳۵۴ - ۱۳۵۵
۱۳۵۵ - ۱۳۵۶
۱۳۵۶ - ۱۳۵۷
۱۳۵۷ - ۱۳۵۸
۱۳۵۸ - ۱۳۵۹
۱۳۵۹ - ۱۳۶۰
۱۳۶۰ - ۱۳۶۱
۱۳۶۱ - ۱۳۶۲
۱۳۶۲ - ۱۳۶۳
۱۳۶۳ - ۱۳۶۴
۱۳۶۴ - ۱۳۶۵
۱۳۶۵ - ۱۳۶۶
۱۳۶۶ - ۱۳۶۷
۱۳۶۷ - ۱۳۶۸
۱۳۶۸ - ۱۳۶۹
۱۳۶۹ - ۱۳۷۰
۱۳۷۰ - ۱۳۷۱
۱۳۷۱ - ۱۳۷۲
۱۳۷۲ - ۱۳۷۳
۱۳۷۳ - ۱۳۷۴
۱۳۷۴ - ۱۳۷۵
۱۳۷۵ - ۱۳۷۶
۱۳۷۶ - ۱۳۷۷
۱۳۷۷ - ۱۳۷۸
۱۳۷۸ - ۱۳۷۹
۱۳۷۹ - ۱۳۸۰
۱۳۸۰ - ۱۳۸۱
۱۳۸۱ - ۱۳۸۲
۱۳۸۲ - ۱۳۸۳
۱۳۸۳ - ۱۳۸۴
۱۳۸۴ - ۱۳۸۵
۱۳۸۵ - ۱۳۸۶
۱۳۸۶ - ۱۳۸۷
۱۳۸۷ - ۱۳۸۸
۱۳۸۸ - ۱۳۸۹
۱۳۸۹ - ۱۳۹۰
۱۳۹۰ - ۱۳۹۱
۱۳۹۱ - ۱۳۹۲
۱۳۹۲ - ۱۳۹۳
۱۳۹۳ - ۱۳۹۴
۱۳۹۴ - ۱۳۹۵
۱۳۹۵ - ۱۳۹۶
۱۳۹۶ - ۱۳۹۷
۱۳۹۷ - ۱۳۹۸
۱۳۹۸ - ۱۳۹۹
۱۳۹۹ - ۱۴۰۰
۱۴۰۰ - ۱۴۰۱
۱۴۰۱ - ۱۴۰۲
۱۴۰۲ - ۱۴۰۳
۱۴۰۳ - ۱۴۰۴
۱۴۰۴ - ۱۴۰۵
۱۴۰۵ - ۱۴۰۶
۱۴۰۶ - ۱۴۰۷
۱۴۰۷ - ۱۴۰۸
۱۴۰۸ - ۱۴۰۹
۱۴۰۹ - ۱۴۱۰
۱۴۱۰ - ۱۴۱۱
۱۴۱۱ - ۱۴۱۲
۱۴۱۲ - ۱۴۱۳
۱۴۱۳ - ۱۴۱۴
۱۴۱۴ - ۱۴۱۵
۱۴۱۵ - ۱۴۱۶
۱۴۱۶ - ۱۴۱۷
۱۴۱۷ - ۱۴۱۸
۱۴۱۸ - ۱۴۱۹
۱۴۱۹ - ۱۴۲۰
۱۴۲۰ - ۱۴۲۱
۱۴۲۱ - ۱۴۲۲
۱۴۲۲ - ۱۴۲۳
۱۴۲۳ - ۱۴۲۴
۱۴۲۴ - ۱۴۲۵
۱۴۲۵ - ۱۴۲۶
۱۴۲۶ - ۱۴۲۷
۱۴۲۷ - ۱۴۲۸
۱۴۲۸ - ۱۴۲۹
۱۴۲۹ - ۱۴۳۰
۱۴۳۰ - ۱۴۳۱
۱۴۳۱ - ۱۴۳۲
۱۴۳۲ - ۱۴۳۳
۱۴۳۳ - ۱۴۳۴
۱۴۳۴ - ۱۴۳۵
۱۴۳۵ - ۱۴۳۶
۱۴۳۶ - ۱۴۳۷
۱۴۳۷ - ۱۴۳۸
۱۴۳۸ - ۱۴۳۹
۱۴۳۹ - ۱۴۴۰
۱۴۴۰ - ۱۴۴۱
۱۴۴۱ - ۱۴۴۲
۱۴۴۲ - ۱۴۴۳
۱۴۴۳ - ۱۴۴۴
۱۴۴۴ - ۱۴۴۵
۱۴۴۵ - ۱۴۴۶
۱۴۴۶ - ۱۴۴۷
۱۴۴۷ - ۱۴۴۸
۱۴۴۸ - ۱۴۴۹
۱۴۴۹ - ۱۴۵۰
۱۴۵۰ - ۱۴۵۱
۱۴۵۱ - ۱۴۵۲
۱۴۵۲ - ۱۴۵۳
۱۴۵۳ - ۱۴۵۴
۱۴۵۴ - ۱۴۵۵
۱۴۵۵ - ۱۴۵۶
۱۴۵۶ - ۱۴۵۷
۱۴۵۷ - ۱۴۵۸
۱۴۵۸ - ۱۴۵۹
۱۴۵۹ - ۱۴۶۰
۱۴۶۰ - ۱۴۶۱
۱۴۶۱ - ۱۴۶۲
۱۴۶۲ - ۱۴۶۳
۱۴۶۳ - ۱۴۶۴
۱۴۶۴ - ۱۴۶۵
۱۴۶۵ - ۱۴۶۶
۱۴۶۶ - ۱۴۶۷
۱۴۶۷ - ۱۴۶۸
۱۴۶۸ - ۱۴۶۹
۱۴۶۹ - ۱۴۷۰
۱۴۷۰ - ۱۴۷۱
۱۴۷۱ - ۱۴۷۲
۱۴۷۲ - ۱۴۷۳
۱۴۷۳ - ۱۴۷۴
۱۴۷۴ - ۱۴۷۵
۱۴۷۵ - ۱۴۷۶
۱۴۷۶ - ۱۴۷۷
۱۴۷۷ - ۱۴۷۸
۱۴۷۸ - ۱۴۷۹
۱۴۷۹ - ۱۴۸۰
۱۴۸۰ - ۱۴۸۱
۱۴۸۱ - ۱۴۸۲
۱۴۸۲ - ۱۴۸۳
۱۴۸۳ - ۱۴۸۴
۱۴۸۴ - ۱۴۸۵
۱۴۸۵ - ۱۴۸۶
۱۴۸۶ - ۱۴۸۷
۱۴۸۷ - ۱۴۸۸
۱۴۸۸ - ۱۴۸۹
۱۴۸۹ - ۱۴۹۰
۱۴۹۰ - ۱۴۹۱
۱۴۹۱ - ۱۴۹۲
۱۴۹۲ - ۱۴۹۳
۱۴۹۳ - ۱۴۹۴
۱۴۹۴ - ۱۴۹۵
۱۴۹۵ - ۱۴۹۶
۱۴۹۶ - ۱۴۹۷
۱۴۹۷ - ۱۴۹۸
۱۴۹۸ - ۱۴۹۹
۱۴۹۹ - ۱۵۰۰
۱۵۰۰ - ۱۵۰۱
۱۵۰۱ - ۱۵۰۲
۱۵۰۲ - ۱۵۰۳
۱۵۰۳ - ۱۵۰۴
۱۵۰۴ - ۱۵۰۵
۱۵۰۵ - ۱۵۰۶
۱۵۰۶ - ۱۵۰۷
۱۵۰۷ - ۱۵۰۸
۱۵۰۸ - ۱۵۰۹
۱۵۰۹ - ۱۵۱۰
۱۵۱۰ - ۱۵۱۱
۱۵۱۱ - ۱۵۱۲
۱۵۱۲ - ۱۵۱۳
۱۵۱۳ - ۱۵۱۴
۱۵۱۴ - ۱۵۱۵
۱۵۱۵ - ۱۵۱۶
۱۵۱۶ - ۱۵۱۷
۱۵۱۷ - ۱۵۱۸
۱۵۱۸ - ۱۵۱۹
۱۵۱۹ - ۱۵۲۰
۱۵۲۰ - ۱۵۲۱
۱۵۲۱ - ۱۵۲۲
۱۵۲۲ - ۱۵۲۳
۱۵۲۳ - ۱۵۲۴
۱۵۲۴ - ۱۵۲۵
۱۵۲۵ - ۱۵۲۶
۱۵۲۶ - ۱۵۲۷
۱۵۲۷ - ۱۵۲۸
۱۵۲۸ - ۱۵۲۹
۱۵۲۹ - ۱۵۳۰
۱۵۳۰ - ۱۵۳۱
۱۵۳۱ - ۱۵۳۲
۱۵۳۲ - ۱۵۳۳
۱۵۳۳ - ۱۵۳۴
۱۵۳۴ - ۱۵۳۵
۱۵۳۵ - ۱۵۳۶
۱۵۳۶ - ۱۵۳۷
۱۵۳۷ - ۱۵۳۸
۱۵۳۸ - ۱۵۳۹
۱۵۳۹ - ۱۵۴۰
۱۵۴۰ - ۱۵۴۱
۱۵۴۱ - ۱۵۴۲
۱۵۴۲ - ۱۵۴۳
۱۵۴۳ - ۱۵۴۴
۱۵۴۴ - ۱۵۴۵
۱۵۴۵ - ۱۵۴۶
۱۵۴۶ - ۱۵۴۷
۱۵۴۷ - ۱۵۴۸
۱۵۴۸ - ۱۵۴۹
۱۵۴۹ - ۱۵۵۰
۱۵۵۰ - ۱۵۵۱
۱۵۵۱ - ۱۵۵۲
۱۵۵۲ - ۱۵۵۳
۱۵۵۳ - ۱۵۵۴
۱۵۵۴ - ۱۵۵۵
۱۵۵۵ - ۱۵۵۶
۱۵۵۶ - ۱۵۵۷
۱۵۵۷ - ۱۵۵۸
۱۵۵۸ - ۱۵۵۹
۱۵۵۹ - ۱۵۶۰
۱۵۶۰ - ۱۵۶۱
۱۵۶۱ - ۱۵۶۲
۱۵۶۲ - ۱۵۶۳
۱۵۶۳ - ۱۵۶۴
۱۵۶۴ - ۱۵۶۵
۱۵۶۵ - ۱۵۶۶
۱۵۶۶ - ۱۵۶۷
۱۵۶۷ - ۱۵۶۸
۱۵۶۸ - ۱۵۶۹
۱۵۶۹ - ۱۵۷۰
۱۵۷۰ - ۱۵۷۱
۱۵۷۱ - ۱۵۷۲
۱۵۷۲ - ۱۵۷۳
۱۵۷۳ - ۱۵۷۴
۱۵۷۴ - ۱۵۷۵
۱۵۷۵ - ۱۵۷۶
۱۵۷۶ - ۱۵۷۷
۱۵۷۷ - ۱۵۷۸
۱۵۷۸ - ۱۵۷۹
۱۵۷۹ - ۱۵۸۰
۱۵۸۰ - ۱۵۸۱
۱۵۸۱ - ۱۵۸۲
۱۵۸۲ - ۱۵۸۳
۱۵۸۳ - ۱۵۸۴
۱۵۸۴ - ۱۵۸۵
۱۵۸۵ - ۱۵۸۶
۱۵۸۶ - ۱۵۸۷
۱۵۸۷ - ۱۵۸۸
۱۵۸۸ - ۱۵۸۹
۱۵۸۹ - ۱۵۹۰
۱۵۹۰ - ۱۵۹۱
۱۵۹۱ - ۱۵۹۲
۱۵۹۲ - ۱۵۹۳
۱۵۹۳ - ۱۵۹۴
۱۵۹۴ - ۱۵۹۵
۱۵۹۵ - ۱۵۹۶
۱۵۹۶ - ۱۵۹۷
۱۵۹۷ - ۱۵۹۸
۱۵۹۸ - ۱۵۹۹
۱۵۹۹ - ۱۶۰۰
۱۶۰۰ - ۱۶۰۱
۱۶۰۱ - ۱۶۰۲
۱۶۰۲ - ۱۶۰۳
۱۶۰۳ - ۱۶۰۴
۱۶۰۴ - ۱۶۰۵
۱۶۰۵ - ۱۶۰۶
۱۶۰۶ - ۱۶۰۷
۱۶۰۷ - ۱۶۰۸
۱۶۰۸ - ۱۶۰۹
۱۶۰۹ - ۱۶۱۰
۱۶۱۰ - ۱۶۱۱
۱۶۱۱ - ۱۶۱۲
۱۶۱۲ - ۱۶۱۳
۱۶۱۳ - ۱۶۱۴
۱۶۱۴ - ۱۶۱۵
۱۶۱۵ - ۱۶۱۶
۱۶۱۶ - ۱۶۱۷
۱۶۱۷ - ۱۶۱۸
۱۶۱۸ - ۱۶۱۹
۱۶۱۹ - ۱۶۲۰
۱۶۲۰ - ۱۶۲۱
۱۶۲۱ - ۱۶۲۲
۱۶۲۲ - ۱۶۲۳
۱۶۲۳ - ۱۶۲۴
۱۶۲۴ - ۱۶۲۵
۱۶۲۵ - ۱۶۲۶
۱۶۲۶ - ۱۶۲۷
۱۶۲۷ - ۱۶۲۸
۱۶۲۸ - ۱۶۲۹
۱۶۲۹ - ۱۶۳۰
۱۶۳۰ - ۱۶۳۱
۱۶۳۱ - ۱۶۳۲
۱۶۳۲ - ۱۶۳۳
۱۶۳۳ - ۱۶۳۴
۱۶۳۴ - ۱۶۳۵
۱۶۳۵ - ۱۶۳۶
۱۶۳۶ - ۱۶۳۷
۱۶۳۷ - ۱۶۳۸
۱۶۳۸ - ۱۶۳۹
۱۶۳۹ - ۱۶۴۰
۱۶۴۰ - ۱۶۴۱
۱۶۴۱ - ۱۶۴۲
۱۶۴۲ - ۱۶۴۳
۱۶۴۳ - ۱۶۴۴
۱۶۴۴ - ۱۶۴۵
۱۶۴۵ - ۱۶۴۶
۱۶۴۶ - ۱۶۴۷
۱۶۴۷ - ۱۶۴۸
۱۶۴۸ - ۱۶۴۹
۱۶۴۹ - ۱۶۵۰
۱۶۵۰ - ۱۶۵۱
۱۶۵۱ - ۱۶۵۲
۱۶۵۲ - ۱۶۵۳
۱۶۵۳ - ۱۶۵۴
۱۶۵۴ - ۱۶۵۵
۱۶۵۵ - ۱۶۵۶
۱۶۵۶ - ۱۶۵۷
۱۶۵۷ - ۱۶۵۸
۱۶۵۸ - ۱۶۵۹
۱۶۵۹ - ۱۶۶۰
۱۶۶۰ - ۱۶۶۱
۱۶۶۱ - ۱۶۶۲
۱۶۶۲ - ۱۶۶۳
۱۶۶۳ - ۱۶۶۴
۱۶۶۴ - ۱۶۶۵
۱۶۶۵ - ۱۶۶۶
۱۶۶۶ - ۱۶۶۷
۱۶۶۷ - ۱۶۶۸
۱۶۶۸ - ۱۶۶۹
۱۶۶۹ - ۱۶۷۰
۱۶۷۰ - ۱۶۷۱
۱۶۷۱ - ۱۶۷۲
۱۶۷۲ - ۱۶۷۳
۱۶۷۳ - ۱۶۷۴
۱۶۷۴ - ۱۶۷۵
۱۶۷۵ - ۱۶۷۶
۱۶۷۶ - ۱۶۷۷
۱۶۷۷ - ۱۶۷۸
۱۶۷۸ - ۱۶۷۹
۱۶۷۹ - ۱۶۸۰
۱۶۸۰ - ۱۶۸۱
۱۶۸۱ - ۱۶۸۲
۱۶۸۲ - ۱۶۸۳
۱۶۸۳ - ۱۶۸۴
۱۶۸۴ - ۱۶۸۵
۱۶۸۵ - ۱۶۸۶
۱۶۸۶ - ۱۶۸۷
۱۶۸۷ - ۱۶۸۸
۱۶۸۸ - ۱۶۸۹
۱۶۸۹ - ۱۶۹۰
۱۶۹۰ - ۱۶۹۱
۱۶۹۱ - ۱۶۹۲
۱۶۹۲ - ۱۶۹۳
۱۶۹۳ - ۱۶۹۴
۱۶۹۴ - ۱۶۹۵
۱۶۹۵ - ۱۶۹۶
۱۶۹۶ - ۱۶۹۷
۱۶۹۷ - ۱۶۹۸
۱۶۹۸ - ۱۶۹۹
۱۶۹۹ - ۱۷۰۰
۱۷۰۰ - ۱۷۰۱
۱۷۰۱ - ۱۷۰۲
۱۷۰۲ - ۱۷۰۳
۱۷۰۳ - ۱۷۰۴
۱۷۰۴ - ۱۷۰۵
۱۷۰۵ - ۱۷۰۶
۱۷۰۶ - ۱۷۰۷
۱۷۰۷ - ۱۷۰۸
۱۷۰۸ - ۱۷۰۹
۱۷۰۹ - ۱۷۱۰
۱۷۱۰ - ۱۷۱۱
۱۷۱۱ - ۱۷۱۲
۱۷۱۲ - ۱۷۱۳
۱۷۱۳ - ۱۷۱۴
۱۷۱۴ - ۱۷۱۵
۱۷۱۵ - ۱۷۱۶
۱۷۱۶ - ۱۷۱۷
۱۷۱۷ - ۱۷۱۸
۱۷۱۸ - ۱۷۱۹
۱۷۱۹ - ۱۷۲۰
۱۷۲۰ - ۱۷۲۱
۱۷۲۱ - ۱۷۲۲
۱۷۲۲ - ۱۷۲۳
۱۷۲۳ - ۱۷۲۴
۱۷۲۴ - ۱۷۲۵
۱۷۲۵ - ۱۷۲۶
۱۷۲۶ - ۱۷۲۷
۱۷۲۷ - ۱۷۲۸
۱۷۲۸ - ۱۷۲۹
۱۷۲۹ - ۱۷۳۰
۱۷۳۰ - ۱۷۳۱
۱۷۳۱ - ۱۷۳۲
۱۷۳۲ - ۱۷۳۳
۱۷۳۳ - ۱۷۳۴
۱۷۳۴ - ۱۷۳۵
۱۷۳۵ - ۱۷۳۶
۱۷۳۶ - ۱۷۳۷
۱۷۳۷ - ۱۷۳۸
۱۷۳۸ - ۱۷۳۹
۱۷۳۹ - ۱۷۴۰
۱۷۴۰ - ۱۷۴۱
۱۷۴۱ - ۱۷۴۲
۱۷۴۲ - ۱۷۴۳
۱۷۴۳ - ۱۷۴۴
۱۷۴۴ - ۱۷۴۵
۱۷۴۵ - ۱۷۴۶
۱۷۴۶ - ۱۷۴۷
۱۷۴۷ - ۱۷۴۸
۱۷۴۸ - ۱۷۴۹
۱۷۴۹ - ۱۷۵۰
۱۷۵۰ - ۱۷۵۱
۱۷۵۱ - ۱۷۵۲
۱۷۵۲ - ۱۷۵۳
۱۷۵۳ - ۱۷۵۴
۱۷۵۴ - ۱۷۵۵
۱۷۵۵ - ۱۷۵۶
۱۷۵۶ - ۱۷۵۷
۱۷۵۷ - ۱۷۵۸
۱۷۵۸ - ۱۷۵۹
۱۷۵۹ - ۱۷۶۰
۱۷۶۰ - ۱۷۶۱
۱۷۶۱ - ۱۷۶۲
۱۷۶۲ - ۱۷۶۳
۱۷۶۳ - ۱۷۶۴
۱۷۶۴ - ۱۷۶۵
۱۷۶۵ - ۱۷۶۶
۱۷۶۶ - ۱۷۶۷
۱۷۶۷ - ۱۷۶۸
۱۷۶۸ - ۱۷۶۹
۱۷۶۹ - ۱۷۷۰
۱۷۷۰ - ۱۷۷۱
۱۷۷۱ - ۱۷۷۲
۱۷۷۲ - ۱۷۷۳
۱۷۷۳ - ۱۷۷۴
۱۷۷۴ - ۱۷۷۵
۱۷۷۵ - ۱۷۷۶
۱۷۷۶ - ۱۷۷۷
۱۷۷۷ - ۱۷۷۸
۱۷۷۸ - ۱۷۷۹
۱۷۷۹ - ۱۷۸۰
۱۷۸۰ - ۱۷۸۱
۱۷۸۱ - ۱۷۸۲
۱۷۸۲ - ۱۷۸۳
۱۷۸۳ - ۱۷۸۴
۱۷۸۴ - ۱۷۸۵
۱۷۸۵ - ۱۷۸۶
۱۷۸۶ - ۱۷۸۷
۱۷۸۷ - ۱۷۸۸
۱۷۸۸ - ۱۷۸۹
۱۷۸۹ - ۱۷۹۰
۱۷۹۰ - ۱۷۹۱
۱۷۹۱ - ۱۷۹۲
۱۷۹۲ - ۱۷۹۳
۱۷۹۳ - ۱۷۹۴
۱۷۹۴ - ۱۷۹۵
۱۷۹۵ - ۱۷۹۶
۱۷۹۶ - ۱۷۹۷
۱۷۹۷ - ۱۷۹۸
۱۷۹۸ - ۱۷۹۹
۱۷۹۹ - ۱۸۰۰
۱۸۰۰ - ۱۸۰۱
۱۸۰۱ - ۱۸۰۲
۱۸۰۲ - ۱۸۰۳
۱۸۰۳ - ۱۸۰۴
۱۸۰۴ - ۱۸۰۵
۱۸۰۵ - ۱۸۰۶
۱۸۰۶ - ۱۸۰۷
۱۸۰۷ - ۱۸۰۸
۱۸۰۸ - ۱۸۰۹
۱۸۰۹ - ۱۸۱۰
۱۸۱۰ - ۱۸۱۱
۱۸۱۱ - ۱۸۱۲
۱۸۱۲ - ۱۸۱۳
۱۸۱۳ - ۱۸۱۴
۱۸۱۴ - ۱۸۱۵
۱۸۱۵ - ۱۸۱۶
۱۸۱۶ - ۱۸۱۷
۱۸۱۷ - ۱۸۱۸
۱۸۱۸ - ۱۸۱۹
۱۸۱۹ - ۱۸۲۰
۱۸۲۰ - ۱۸۲۱
۱۸۲۱ - ۱۸۲۲
۱۸۲۲ - ۱۸۲۳
۱۸۲۳ - ۱۸۲۴
۱۸۲۴ - ۱۸۲۵
۱۸۲۵ - ۱۸۲۶
۱۸۲۶ - ۱۸۲۷
۱۸۲۷ - ۱۸۲۸
۱۸۲۸ - ۱۸۲۹
۱۸۲۹ - ۱۸۳۰
۱۸۳۰ - ۱۸۳۱
۱۸۳۱ - ۱۸۳۲
۱۸۳۲ - ۱۸۳۳
۱۸۳۳ - ۱۸۳۴
۱۸۳۴ - ۱۸۳۵
۱۸۳۵ - ۱۸۳۶
۱۸۳۶ - ۱۸۳۷
۱۸۳۷ - ۱۸۳۸
۱۸۳۸ - ۱۸۳۹
۱۸۳۹ - ۱۸۴۰
۱۸۴۰ - ۱۸۴۱
۱۸۴۱ - ۱۸۴۲
۱۸۴۲ - ۱۸۴۳
۱۸۴۳ - ۱۸۴۴
۱۸۴۴ - ۱۸۴۵
۱۸۴۵ - ۱۸۴۶
۱۸۴۶ - ۱۸۴۷
۱۸۴۷ - ۱۸۴۸
۱۸۴۸ - ۱۸۴۹
۱۸۴۹ - ۱۸۵۰
۱۸۵۰ - ۱۸۵۱
۱۸۵۱ - ۱۸۵۲
۱۸۵۲ - ۱۸۵۳
۱۸۵۳ - ۱۸۵۴
۱۸۵۴ - ۱۸۵۵
۱۸۵۵ - ۱۸۵۶
۱۸۵۶ - ۱۸۵۷
۱۸۵۷ - ۱۸۵۸
۱۸۵۸ - ۱۸۵۹
۱۸۵۹ - ۱۸۶۰
۱۸۶۰ - ۱۸۶۱
۱۸۶۱ - ۱۸۶۲
۱۸۶۲ - ۱۸۶۳
۱۸۶۳ - ۱۸۶۴
۱۸۶۴ - ۱۸۶۵
۱۸۶۵ - ۱۸۶۶
۱۸۶۶ - ۱۸۶۷
۱۸۶۷ - ۱۸۶۸
۱۸۶۸ - ۱۸۶۹
۱۸۶۹ - ۱۸۷۰

